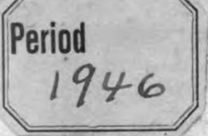

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6IC9 T


Period
1946



Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1844.

Siebzehnter Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1844.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1844 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1844.

Abhandlungen.

1.

Ueber Schleiermacher's ethisches System und dessen Verhältniß zur Aufgabe der Ethik jetziger Zeit.

Von

Lic. Hermann Reuter,

Privat-Docenten der Theologie an der Universität Berlin.

In neuester Zeit hat die Philosophie wenigstens in einer Fraction alles geistige Leben in den Gedanken aufzulösen gesucht. Indem sie ihn als absoluten Maßstab alles dessen ansah, was innerhalb der menschlichen Entwickelung sich gestaltet, hat sie Vieles an den geistigen Erscheinungen, in welchen Gemüth, Gefühl und Wille ihre eigenthümliche Kraft äußern, gewaltsam abgestreift, — durch die Selbstbewegung des Denkens, welche zugleich als Bewegung des geistigen Universums betrachtet ward, den so aufgelösten Inhalt wieder herzustellen versucht. Vermöge einer durchgehenden Katharsis der Elemente, aus welchen die Welt der Vorstellung gebaut sey, sollte

die lichte Gedankenwelt gebildet, durch diesen dialektischen Reinigungsproceß das ursprüngliche Seyn, der ewige Keim alles Werdens restaurirt werden. Der unnatürlichen Uebermacht dieser abstracten Theorie gegenüber, welche in einem noch dazu ganz unspeculativ gefaßten Formalismus des Denkens dessen Vollendung sah, mußten alle übrigen Gestalten des Geistes als gewaltsam fixirte, aber aufzulösende Momente der Entwickelung erscheinen: die heiligen Grenzen, welche die eigenthümlichen Sphären des geistigen Lebens umschließen, wurden zerbrochen, die unendliche Inbrunst der subjectiven Religion, die Gluth der Sehnsucht und die innere Herrlichkeit des frommen Gemüthes als das Walten der noch ungebändigten Elementarmächte des Geistes betrachtet, die Energie des Willens, die Reinheit des sittlichen Lebens im Vergleiche mit dem auch dieses ersetzenden absoluten Wissen als bedeutungslos angesehen; durch die Speculation glaubte man alles das in höchster Vollendung sich anzueignen, was das rohe Volk in der Schule der moralischen Bildung nur unvollkommen erreiche. Dieses Theorem nicht in den Resultaten, sondern in den rein logischen Fundamentalsätzen zu widerlegen, ist die allein wissenschaftliche wie die gewissenhafte Weise der Polemik, — und es ist nicht unsre Meinung, als müsse sie anders als so durchgeführt werden. Aber wie jene vermeintliche Wissenschaft ohne Hingebung und Selbstverleugnung sich nie in die eigenthümlichen Gestaltungen des sittlichen Lebens, über welche sie sogar hinaus zu seyn meint, versenkt hat und ihren Anspruch auf Selbständigkeit dennoch nicht aufgegeben, so kann auch die religiös-sittliche Sphäre in Gegensatz gegen diese Suprematie des Wissens, welches eine Erklärung ihrer Erscheinung auch noch nicht gegeben, das Recht auf Unabhängigkeit durch Forderung einer solchen Erklärung begründen.

Dieses offen auszusprechen, ist dem Fanatismus gegenüber, welchen eine Fraction der herrschenden Philoso-

phie zu beweisen nicht müde wird, eben so nothwendig als wohlthätig. Denn wie die Kunst, so hat auch die eigenthümliche Schönheit des sittlichen Lebens die Garantie für das Recht ihres freien Bestehens in sich selbst; Niemand hat Theil an ihm, wer es nicht selbst in sich erzeugt: ohne diese Productivität ist alle Speculation in diesem Bereiche bedeutungslos. Religion und Sittlichkeit sind eben das durchaus Unübertragbare, das, was weder durch wissenschaftliche Deduction noch durch irgend einen andern Zwang geistiger Art erwiesen und angeeignet werden kann: eben weil sie nur in dem Elemente der höchsten Freiheit sich bilden, und weil der Freiheit innerste Natur ihre eigene Selbstschöpfung ist, deßhalb kann nur die Individualität mit der unmittelbaren Macht ihres concentrisch bewegten Lebens, also durch die eigene ihr einwohnende Schöpferkraft sich zur ethischen Persönlichkeit umwandeln.

Wenn daher die Philosophie in dem reinen Gedanken die höchste Form der Wahrheit gefunden und in ihm sie selbst gleichsam erst gebildet zu haben meint, so ist diese Meinung vielmehr als Anmaßung und Irrthum zugleich, als einseitige extreme Ueberspannung zu bezeichnen; denn die so gewonnene Erkenntniß der Wahrheit würde zu einem bloßen Formalismus werden. Das Denken kann eben sowohl Unwahres in sich erzeugen, einen falschen Inhalt haben, als Gefühl und Wille; der Gedanke als solcher gibt keine unbedingte Gewißheit seiner Wahrheit, noch weniger einen Ersatz für das, was allein eine selbständige sittliche Bildung zu gewähren vermag. Dieß war auch in einem frühern Stadium der philosophischen Entwickelung so sehr die allgemeine Ueberzeugung, daß das sittliche Bewußtseyn überall als Norm und Regulativ aller Speculation, als Schranke angesehen wurde, an der diese sich immer wieder zu brechen habe. Sofern nun die Speculation allein mit Gedanken zu thun hat, ist freilich jede andere Beschränkung als die, welche in diesen

selbst liegt, eine willkürliche, oder vielmehr eine solche Widerlegung ist nur eine indirecte. Aber auch diese hat ein gewisses Recht; denn wie dem gesammten geistigen Daseyn eine untheilbare Einheit beiwohnt, welche Ursprung, wie Resultat des kreisenden Lebens ist, so können auch die einzelnen Elemente, aus denen es entsteht, sich gegenseitig zum Correctiv dienen, und gerade auf dieser gegenseitigen Abhängigkeit und gegenseitigen Reinigung beruht die Möglichkeit des schnelleren Fortschrittes der geistigen Entwickelung. In diesem Sinne kann daher auch die Wissenschaft, welche freilich ihr Maß in sich selbst trägt, sich an dem unmittelbaren Leben, wie an dem unmittelbaren Bewußtseyn bilden; findet sie sich ihm entfremdet, von ihm zurückgestoßen, so kann sie eben dadurch weit rascher zur Erkenntniß ihrer eigenen Unwahrheit gelangen, als durch selbst geübte wissenschaftliche Kritik. In dieser Behauptung, so glauben wir, heben sich die Gegensätze auf, die sich in unserer Zeit einander gegenüber stehen: auf der einen Seite die maßlose Ueberspannung der Philosophie, welche den Gedanken als das Absolute setzt und in ihn Alles aufzuzehren sucht, um die ungefärbte Wahrheit zu gewinnen; auf der andern das religiös-sittliche Leben, welches im Bewußtseyn der eigenen Energie, in der Unmittelbarkeit der Liebe und Seligkeit die Gewißheit seiner Unendlichkeit hat. Und gerade jetzt, wenn jemals, ist es wohl an der Zeit, eine einseitige Wissenschaft, welche mit der Anmaßung auftritt, den reinen Gedankeninhalt der Welt und des Lebens erfaßt zu haben, und über die Nothwendigkeit der Befriedigung des religiösen Bedürfnisses erhaben zu seyn sich rühmt, an das Unzulängliche ihres Unternehmens zu erinnern. Die speculative Theorie ist nur e i n e Seite des religiös-sittlichen Lebens und kann die übrigen nicht nur nicht ersetzen, sondern auch nicht einmal ohne sie bestehen: viel größer, reicher, bedeutungsvoller als sie ist d a s L e b e n s e l b s t. Nicht der Gedanke, — wenigstens nicht so, wie meistentheils in neuerer Zeit an-

genommen wird, — kann den Totalorganismus schaffen, in welchem die Sittlichkeit sich zu einer Welt realer Gestaltungen aufschließt, sondern der Drang einer göttlichen Nothwendigkeit, welche ihn selbst beherrscht. Zu diesem großen, unendlichen Leben, welches jene höhere ethische Welt durchdringt, verhält sich der abstracte Gedanke nur wie ein flüssiges Element; wird er nicht in die fortwährende allgemeine Bewegung wieder aufgenommen, so erstarrt er in sich selbst. Der wahre tiefsinnige Gedanke zehrt eben sowohl den Gehalt des Gefühls und Gemüthes in sich auf, als er ihn in sich erhält, und wirkt dann wieder um so energischer auf die reale Gestaltung des Lebens zurück. —

Dieser Anschauung ist aber die oben bezeichnete Tendenz der negativen Speculation durchaus entgegen, und eben weil sie dieß ist und in der Gegenwart fortwährenden Anspruch auf Wissenschaftlichkeit geltend macht, ist die Nothwendigkeit um so dringender, auf die Selbstverblendung hinzuweisen, in der sie befangen ist.

Wie der Gedanke die Realität des Lebens nicht zu schaffen vermag, so kann er auch nicht einmal sich dessen Verständniß erschließen, wenn er, statt sich anzuschmiegen an die Bildungen der sittlichen Welt, diese selbst durch speculative Kritik erst reinigen zu müssen meint, durch diese Reinigung sie aber selbst verflüchtigt. Gerade die herrlichsten Gestalten des sittlichen Lebens, die geheimnißvollen Regungen der im unendlichen Ringen begriffenen Psyche, die innerste Natur all' der göttlichen Mächte, welche die Kraft der Unendlichkeit dem natürlichen Daseyn mittheilen, auf daß es im Glanze der Transfiguration der göttlichen Idee erscheine, — alles dieß ist höher als jene abstracte Theorie und schlägt jede Polemik derselben durch das unmittelbare Walten seines Geistes nieder. Dessen ungeachtet kann aber auch der Gedanke seine Bedeutung und seine Selbständigkeit nicht aufgeben; das *σχῆμα νοητὸν* der sinnlichen und sittlichen Welt kann und soll nur er bilden,

— die concrete Erfüllung dieses Formalismus aber kann nur das höhere Leben geben. So sind der Gedanke und das reale Leben von einander gefordert und weisen gerade in der Gegenwart dringender wie je auf einander und eine versöhnende Einigung hin; wissenschaftlich wird sie vollzogen in der Ethik. —

Die Ethik, sowohl die philosophische als die theologische, hat gerade jetzt eine so bedeutende Aufgabe wie vielleicht noch nie, und trügen nicht alle Zeichen der Zeit, so werden ihrer neuen Gründung und Bildung die besten Kräfte der Zukunft gewidmet seyn. Hier vor Allem muß es sich entscheiden, in wie weit die dem Christenthum entfremdete Wissenschaft ein Surrogat für die alles sittliche Leben gestaltende subjective Religion zu geben und ob sie ethische Verhältnisse, die in dem wirklichen Leben als der unmittelbaren Wahrheit ausgeprägt sind, zu fassen und zu begreifen vermag. Je weniger nun aber wegen der gesammten zuvor bezeichneten Tendenz der Wissenschaft und des Lebens in neuester Zeit dem Anbaue des ethischen Gebietes die philosophischen und theologischen Talente sich zugewandt haben, je unwissenschaftlicher das Gerede ist, welches neuerdings über die Probleme dieser Disciplin laut geworden, desto nothwendiger ist es, auch in dieser Hinsicht die Erinnerung an einen großen Todten zu erneuern, der, wie er überall reformatorisch gewirkt, so auch jetzt noch uns hier den Weg bahnen muß.

Friedrich Schleiermacher hatte von Anfang seines wissenschaftlichen Lebens an die Ethik zu dessen Aufgabe erwählt. Dieser Entschluß wie jeder andere, zu dem er sich in Bezug auf den Gegenstand seiner litterarischen Beschäftigung bestimmte, war nicht bloß im Interesse des gelehrten, rein theoretischen Studiums gefaßt, sondern er war zugleich die Gesammtthat seines einen ungetheilten Lebens. Schon damals war ihm die Bildung der eigenen Persönlichkeit, die Darstellung der allgemeinen Menschen-

natur in der beschränkten, aber schönen Fassung selbsterzeugter Eigenthümlichkeit, diese subjective Productivität auf dem Gebiete des individuellen Lebens das Höchste; das Wissen nur eins der Elemente, aus deren geistiger Durchdringung ihm jener geniale Selbstgenuß der eigenen Subjectivität entstand. Die Sittlichkeit war Schleiermachern jene geistige Schönheit, welche nichts Anderes als das eigenthümliche Gepräge der Persönlichkeit, die eigenthümliche Erscheinung der menschlichen Freiheit ist. Dieses unmittelbare Gefühl der Freiheit als der sich selbst genießenden Unendlichkeit in der Endlichkeit, dieser Reiz des Entzückens, der ihn in der Freude an der Selbstschöpfung alles höheren Daseyns erfaßt, das Bewußtseyn der Einzigkeit seines eigenthümlichen Lebens im Ganzen des sittlichen Universums gibt sich in seinen Monologen in der Sprache einer begeisterten und begeisternden Reflexion zu erkennen. Es ist nicht zu leugnen, daß Schleiermacher von dem Umschwunge der Philosophie im Anfange dieses Jahrhunderts mächtig angeregt und seine wissenschaftliche Tendenz auch von der Gesammtrichtung der Zeit bestimmt ist: namentlich in den Monologen bildet der mit spinozistischen Elementen der Naturphilosophie kämpfende Fichtianismus den speculativen Hintergrund; aber die eigene Natur hat ihm den ersten Anstoß gegeben und die Weise der Auffassung ist durchaus eigenthümlich: die wissenschaftliche Atmosphäre seiner Zeit diente ihm nur zur Kräftigung der eigenen Selbständigkeit. Auch die Kritik aller Sittenlehre, Schleiermacher's erstes Werk, jedenfalls zur Befriedigung eines wissenschaftlichen Bedürfnisses geschrieben, sollte nur die Lust an der eigenen productiven Kraft, die zunächst an der Vernichtung des Fremden sich bethätigte, steigern; in der Schärfe der negativen Kritik entfaltete sich der Keim einer positiven ethischen Grundanschauung und färbte allmählich seinen gesammten wissenschaftlichen Gesichtskreis. Dem theologischen Studium, welchem er sich

bald immer entschiedener als Beschäftigung seines Berufs zuwandte, gingen diese allgemein ethischen parallel: in allen Werken, welche er selbst veröffentlicht, zeigen sich die Einwirkungen dieser seiner Beschäftigung, welche er als Arbeit seines Lebens betrachtete. Allein diese selbst, welche gerade die wichtigsten Voraussetzungen seiner wissenschaftlichen Leistungen enthalten mußte, erschien nicht, nur einige akademische Abhandlungen gaben detaillirte Ausführungen ethischer Materien und ließen auf das Ganze schließen; erst nach seinem Tode hat der von Schweitzer a) herausgegebene, hieher gehörende Nachlaß den nöthigen Aufschluß gegeben. Man ersieht aus diesem freilich im Einzelnen nicht ganz verarbeiteten Werke, dem überdieß die Schleiermachern sonst eigenthümliche Frische und Beweglichkeit der Darstellung fehlt, wie sehr er gerungen hat, der Ethik eine andere Gestalt und einen großartigen Zusammenhang in sich selbst und mit dem gesammten Systeme des Wissens zu geben.

Schleiermacher geht, um ihren Begriff zu bestimmen, von dem Verhältnisse des Seyns und Wissens aus. Beide, behauptet er (Seite 13.), seyen nur für einander; — sie verhalten sich, um in einer andern Terminologie zu reden, wie objectiv und subjectiv. Das Wissen ist Ausdruck des Seyns (für das Bewußtseyn), das Seyn Darstellung des Wissens: beide sind ihr gegenseitiges Maß (Seite 15. §. 26.). Jedes besondere Wissen (und nur ein solches kennen wir) ist daher Ausdruck eines Seyns, das zu einem anderen Seyn im Gegensatze steht, d. h. es findet nur ein theilweises, ein relatives Wissen statt. Das höchste Wissen wäre aber ein solches, wo das absolute Seyn auf absolute Weise ins Wissen überginge. Da aber alles endliche Wissen nur vorhanden ist entweder in Form des Satzes oder des Begrif-

---

a) Entwurf eines Systems der Sittenlehre aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse, herausgegeben von Alex. Schweitzer. Berlin 1835.

fes, das höchste Wissen aber diese Formen nicht annehmen kann (denn ein Satz als Verknüpfung von Subject und Prädicat enthält immer etwas Eigenthümliches und Beschränktes, und der Begriff, andern Begriffen entgegengesetzt, umfaßt ja ebenfalls etwas Besonderes), jenes höchste Wissen aber doch das höchste Ziel alles Denkens ist, so ist zu sagen, daß das höchste Wissen in unserm Bewußtseyn nicht unmittelbar ist, sondern nur als der innerste Grund und Quell alles anderen Wissens. Da aber dieses höchste Wissen über alle Gegensätze übergreift, so steht jenem das Wissen am nächsten, welches am meisten Gegensätze in sich begreift, am wenigsten außer sich hat (§. 36.). Ja dasjenige Wissen, welches gar keinen Gegensatz in sich enthielte, könnte gar nicht als ein Wissen, dem ein Seyn entspräche, gesetzt seyn, sondern nur dasjenige Wissen ist ein für sich setzbares, welches Gegensätze ganz in sich gebunden enthält (§. 35.).

Der höchste Gegensatz, unter dem uns alle anderen begriffen scheinen (§. 46.), ist der des dinglichen und des geistigen Seyns, des zu Wissenden und Gewußten oder der Natur und Vernunft. Natur ist der Inbegriff alles dessen, was Object der Vernunft seyn kann, Vernunft die Gesammtthätigkeit des Erkennens, welche sich im subjectiven Wissen vollzieht. Das höchste Seyn ist daher die totale Durchdringung von Natur und Vernunft; uns entsteht sie aber nur im allmählichen Werden: unsere Individualität selbst bildet die Basis und Voraussetzung. Denn im Einzelnen ist diese Identität der Natur und Vernunft ausgedrückt im Zusammenseyn von Leib und Seele. Dieser Gegensatz und dieses Ineinander ist aber nicht nur etwas dem Menschen Eigenthümliches, sondern es geht durch die ganze Sphäre des endlichen Seins: überall, wo Stoff ist, da ist auch ein ihm entsprechendes Wissen, wo Gestaltung, da auch ein ihr entsprechendes Bewußtseyn: so ist (§. 55.) alles Wiß-

bare zurückzuführen auf die Gegensätze Vernunft und Natur. Demnach gibt es zwei Hauptwissenschaften, Wissenschaft der Vernunft und Natur. Beide zerfallen jede wieder in zwei, je nachdem das Wesen oder das Daseyn zum Objecte genommen, das Wissen also ein speculatives oder ein empirisches ist. So ergeben sich also für die erste Sphäre die beiden Wissenschaften Physik (Naturphilosophie) und Naturkunde (Naturwissenschaft): für die zweite Ethik (Philosophie der Geschichte) und Geschichtskunde (§. 59. 60.). Die höchste Einheit der Physik und Ethik, wie der Natur- und Geschichtskunde auf der einen Seite, des speculativen und empirischen Wissens auf jeder andern Seite ist die Weltweisheit.

Demgemäß hat die Ethik das Einsgewordenseyn oder die Einigung der Vernunft und Natur zu entwickeln (wie die Sittlichkeit die Gesammtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur ist, so enthält die Ethik das speculative Wissen um sie). Da aber dieses Einsgewordenseyn oder diese Einigung eine mannichfaltige ist, so läßt sich auch eine Seite besonders darstellen, nämlich zunächst, sofern es viele zusammengehörige, in der Wechselwirkung von Kraft und Erscheinung sich erhaltende Arten gibt, wie sie theilweise eins sind. Diese einzelne Seite entwickelt die Güterlehre. Das Einsseyn von Vernunft und Natur läßt sich sodann ebenso auffassen als eine Mannichfaltigkeit von Tugenden, inwiefern die Vernunft als Kraft der Natur einwohnt. Endlich auch als die Mannichfaltigkeit von Pflichten, sofern auf der einen Seite die Actionen der Vernunft als Lebensäußerungen der Einzelnen erscheinen, auf der andern das Handeln der ganzen mit der Natur geeinigten Vernunft bei dieser Einigung sich bethätigt. — So steht die Pflicht in der Mitte zwischen der Tugend und dem höchsten Gute. Die Tugend ist der Anfangspunkt der sich vollziehenden Einigung von

Vernunft und Natur, das höchste Gut der Vollendungs-punkt a). Die Pflicht drückt nur den Gehalt der Beziehung der Thätigkeit der Einzelnen zum Ganzen aus.

Alle drei Theile drücken den Inhalt der ganzen Sittenlehre, jeder auf eine eigenthümliche Weise, vollkommen aus. Eben weil sie aber so nach einzelnen Seiten hin das ethische Material erschöpfen, so bedingen sie sich auch gegenseitig: mit den Gütern sind die Pflichten, mit den Pflichten die Tugenden gegeben. Aber doch findet zwischen diesen Seiten der Sittenlehre wieder ein Unterschied statt. Die Güterlehre stellt das ruhende Seyn dar, das seyende Ineinander von Vernunft und Natur, die Tugend- und Pflichtenlehre das werdende, den beziehungsweisen Gegensatz.

Schon dieser kurze Umriß, in welchem, eben um die scharfe und präcise Auffassung zu erleichtern, nur die das Ganze tragenden Haltpunkte besonders markirt sind, wird den Styl anschaulich machen, in welchem Schleiermacher dieses wissenschaftliche Gebäude ausführen wollte. Die in der That großartige, über die moralische Ansicht erhabene Tendenz zeigt sich in der secundären Stellung, welche hier der individuellen Sittlichkeit gegeben und deren Möglichkeit nur in der Einfügung in einen höheren Organismus nachgewiesen ist, dessen allmähliche Entfaltung als die eigentliche lebensvolle Bewegung, als das Werden der Sittlichkeit aufgefaßt wird.

---

a) Das höchste Gut ist nicht ein einzelnes, den andern gleichartiges und unter diesen nur als bestes hervorragend, sondern der organische Zusammenhang aller Güter, das ganze sittliche Seyn, unter dem Begriffe des Gutes ausgedrückt. Das höchste Gut als Inbegriff aller einzelnen Güter ist nur ein Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter. Durch das Zusammenseyn werden die relativen Gegensätze abgestumpft, so das vollkommene Abbild der absoluten Einheit des Idealen und Realen dargestellt.

Die Ethik ist nicht eine Construction dessen, was durch ein zu forderndes, in der That aber nicht vorhandenes moralisches Handeln erzeugt werden soll, sondern Darstellung der seyenden oder doch werdenden Gesammtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur. Statt daß in der dürftigen moralischen Ansicht für das zu einer vermeintlichen Sittlichkeit zu bildende Subject das höchste Gut vorhanden ist, erscheint jenes bei Schleiermacher vielmehr als ein Organ zu Erzeugung desselben; das ganze sittliche Seyn (und dieses ist das höchste Gut) bringt sich selbst hervor, drückt sich gleichsam aus in den es in sich einbildenden Subjecten. Die sittliche Aufgabe, welche diese zu lösen haben, wird weder in sogenannten Maximen, noch gesetzlichen Bestimmungen ausgesprochen, sondern sie resultirt unmittelbar aus dem ganzen Zusammenhange des sittlichen Seyns, welches die individuelle Thätigkeit nur als Mittel gebraucht, um sich wirklich zur Erscheinung zu bringen. Scheint hierdurch die Bedeutung der individuellen Sittlichkeit zu sehr herabgesetzt, der Einzelne zu sehr als ein nur verschwindender Punkt im sittlichen Universum, so wird dieser Schein doch durch die Differenz der Betrachtung und Darstellung, in welcher Schleiermacher das gesammte ethische Material verarbeitet hat, gehoben. Denn während der erste Theil das höchste Gut als den Inbegriff aller einzelnen Güter und diese allerdings nur als die Erscheinungsformen desselben faßt, während unter diesen Begriff auch die verschiedenen Arten individueller Thätigkeit fallen, und so die übergreifende sittliche Substanz die Bedeutung jener ganz zu erdrücken droht, hebt Schleiermacher diese Einseitigkeit durch die Anordnung der beiden letzten Theile wieder auf, indem hier einmal die Tugend als die der Natur einwohnende Kraft der Vernunft, die Pflicht als der Ausdruck des Gehaltes der Beziehung der einzelnen Thätigkeit zum Ganzen, hier also die substantiellen Fäden erscheinen, aus deren Zusam-

menschlag erst jener höhere sittliche Zusammenhang resultirt. Beides, sowol das Erstere als das Letztere, in einem kunstvollen ethischen Systeme nicht weniger dem allgemeinen Gedanken nach als in der Ausführung einzelner Partien angedeutet zu haben, ist das Hauptverdienst des nachgelassenen schleiermacher'schen Werkes. In dieser Bildung des allgemeinen Formalismus zeigt sich seine Virtuosität am glänzendsten; dagegen in der philosophischen Grundlage zur Bestimmung des Begriffs der Ethik, in der Gestaltung mancher einzelnen Materien möchten sich sehr wesentliche, auch für die Fassung seiner christlichen Sittenlehre sehr folgenreiche Mängel finden. Zunächst zeigt sich auch hier die in der gesammten schleiermacher'schen Denkweise begründete Einseitigkeit, das Gute in metaphysischer und ethischer Rücksicht zu verwechseln oder das Gute schlechthin als das Positive, als das wahrhaft Seyende, das Böse als das nur noch nicht gewordene Gute zu fassen, — ein Irrthum, der die Folge der mangelhaften Erkenntniß der Idee der Freiheit ist. Während nach unserer Ueberzeugung der Begriff und das Wesen der Freiheit das Grundproblem aller wissenschaftlichen Ethik ist, dessen verschiedene Lösung auch die Hauptdifferenz der ethischen Systeme bedingt, fehlt in Schleiermacher's Sittenlehre eine ausführliche Entwickelung derselben gänzlich, und seine Theorie, welche indeß durchaus nur die Bedeutung eines Axioms hat, scheint in seiner ganzen Darstellung nur dunkel durch. Das eigentliche Wesen der Freiheit wird nämlich von Schleiermacher jedenfalls verkannt, wenn das Seyn der substantiellen Vernunft in der Natur und das kampflose Zusammenschließen desselben mit der geistigen Individualität des Menschen deren Stelle vertreten soll. Diese widerstandslose, kaum subjectiv zu nennende Einfügung in den Zusammenhang der sittlichen Welt, deren Sphäre nur als die des Seyns gedacht wird, diese nicht zu leugnende Starrheit, in welcher bei Schleiermacher alle ethischen Verhält-

nisse erscheinen, sie sind deutliche Zeugnisse dafür, daß er die Freiheit zu sehr nach der Seite der substantiellen Nothwendigkeit, zu sehr als Resultat, nicht als kreisende Selbstbewegung faßt. Da die Idee Gottes bei ihm ganz in die Idee der absoluten Causalität aufgeht, ihr gegenüber alles Creatürliche in durchaus gleichartiger Abhängigkeit von ihr erscheint, so ist es auch unmöglich, daß hier eine energische Ineinsbildung des Endlichen mit dem Unendlichen sich vollziehe, die einzige Bewegung ist vielmehr, wenn man so sagen darf, ein widerstandloses Zerfließen, welches schnell genug wieder in feste Krystallisationen übergeht. Weil bei Schleiermacher auf diese Weise die höchste Kategorie die des Seyns ist, so muß das Gute auch nur das Positive, das Verhältniß von Gut und Böse wie ein Stufenunterschied desselben Wesens erscheinen. Allein es findet in Wahrheit hier nicht ein Unterschied der Quantität, sondern der Qualität statt. Allerdings kann daher die Ethik das Böse in ihrer Construction nicht aufnehmen, insofern sie sich nur in der Sphäre des Seyns, sondern vielmehr, wenn sie sich in der des Bewußtseyns hält, welche zugleich die der Freiheit ist. Das Seyn der Vernunft in der Natur garantirt gar nicht dafür, daß dieses Seyn zugleich das Gute sey: es kann geben und gibt auch (um in schleiermacher'scher Terminologie zu bleiben) vieles Unvernünftige in ihr; dieß kann nur willkürlich, nur mit Verkennung des eigentlichen Wesens der sittlichen Welt geleugnet werden. Die Erfahrung des Lebens bestätigt keineswegs, daß der Uebergang vom Guten zum Bösen so fließend ist, wie Schleiermacher meint, daß diese ganze Oscillation der sittlichen Selbstbestimmung sich zwischen Seyn und Nichtseyn wie zwischen Gut und Böse in der Art bewegt, daß sie mit der Berührung des ersteren nur ein höheres Maß desselben Wesens erreichte. Die Kategorie des Maßes ist vielmehr für ethische Bestimmungen ganz unangemessen, das Maß müßte, sollte es wirklich ein

solches seyn, höher stehen als das Gute und Böse; denn jedes Maß ist als Norm höher, als das zu Messende. Nun ist aber eigentlich für dieses im Flusse gedachte unterschiedslose Ganze des Guten und Bösen das wieder in qualitativem Unterschiede gefaßte Gute das Maß. Würde nun das Böse als das nicht gewordene Gute angesehen, so müßte dieses in gradueller Steigung begriffene Gute ein außer ihm liegendes Maß haben, und welches sollte dieses seyn? —

Man wird zugestehen, auf diese Frage gebe es schwerlich eine Antwort, und die Kritik sey daher im Rechte, wenn sie in Schleiermacher's Fassung der Freiheit mehr eine künstliche Umgehung als eine durchgreifende Lösung des eigentlichen Problems erkennen kann; diese Lösung ist auch dadurch wesentlich erschwert, ja fast unmöglich gemacht, daß die ganz transscendentale Sphäre, das gesammte religiöse Verhältniß, von Schleiermacher aus dem Bereiche der Ethik ausgeschlossen ist. Der Grund dieses Mangels liegt bekanntlich in Schleiermacher's eigenthümlicher Scheidung der Philosophie und Theologie. Gerade weil er der Religion eine so hohe Selbständigkeit vindicirt, will er sie aus dem Kreise der ersteren entfernt wissen; jede Vermischung beider einander sich ergänzender Systeme des geistigen Lebens soll sorgsam vermieden werden. Allein wenn diese Scheidung (auf die wir unten noch einmal zurückkommen) auch bedeutungsvoll ist und den entgegengesetzten Tendenzen der Zeit gegenüber ein theilweises Recht hat, so wie Schleiermacher sie faßte, ist sie beiden Sphären gewiß nicht wesentlich und nothwendig. Die Religion an sich und in ihren verschiedenen Erscheinungsformen, ganz abgesehen von der von ihr in Anspruch genommenen absoluten Dignität, ist jedenfalls Problem der Philosophie, in dieser Beziehung gerade das Verhältniß zur Ethik das allernächste und innigste. Zwar findet sich auch bei Schleiermacher eine Erörterung über die Genesis der Kirchen als der eigenthümlichen Schema-

tionen des Gefühls, aber sie greift doch nicht lebendig in das Ganze ein, und überdieß trägt sie mehr einen psychologischen als ethischen Charakter. Das Verhältniß von Religion und Sittlichkeit, die innere Beziehung aller sittlichen Bestimmungen zu dem Absoluten, der Reflex des endlichen Willens in Gott, die Erkenntniß der Nothwendigkeit auch seiner Manifestation in der sittlichen Welt, diese gesammte nie erscheinende, aber alle Erscheinungen zeugende und in sich tragende Sphäre, in der wie in einem reineren Aether alle sittlichen Gestalten sich spiegeln sollen, dieser großartige, übergreifende transscendentale Zusammenhang fehlt in Schleiermacher's Ethik gänzlich. Die sittliche Substanz ist so in die irdischen Bildungen übergegangen, so von ihnen absorbirt, sie ist so ganz in endliche Erscheinungen aufgelöst, daß kein Punkt übrig bleibt, von wo aus betrachtet sie selbst nur als dunkler Schattenriß jener Reflexionen im Lichte des Ewigen sich zeigte. Und doch ist es wenigstens jeder idealistischen Weltanschauung (und diese ist jedenfalls auch die schleiermacher'sche) eigenthümlich, gerade diese Reflexionen als das Wesentliche aller ethischen Bestimmungen zu betrachten, sofern sie ja allein einerseits dem empirischen Daseyn den Schwung und die durchdringende Bewegung mittheilen, ohne welche es in sich erstarren würde, andererseits dieser transscendentale Abschluß dem ethischen Systeme erst Festigkeit gibt. Daß diese nun, wenn sie anders dem schleiermacher'schen Systeme nicht überhaupt fehlt, wenigstens nicht in dem wissenschaftlichen Beweise ruhe, möchte schwerlich zu leugnen seyn. Ein solcher Beweis wäre ja nur zu leisten durch eine befriedigende Entwickelung des Freiheitsbegriffs, und was wir oben mehr ahnend als mit entschiedener Gewißheit angedeutet haben, kann doch schwerlich für einen solchen gelten. Somit bleibt auch Schleiermacher's Tugendlehre insofern ohne Haltung, als die Tugend nicht aus der Freiheit abgeleitet, diese vielmehr nur vorausgesetzt scheint.

Ohne diese Voraussetzung zu machen, wäre Schleiermacher jene transscendentale Sphäre zu berühren genöthigt, was er mit so entschiedener Consequenz vermieden, und diese Berührung würde für die Erweiterung des ethischen Gebietes von den wichtigsten Folgen gewesen seyn: Schleiermacher hätte alle Formen und Gestaltungen der ethischen Welt in ihrer Beziehung zu Gott betrachten müssen.

Es ist aber in der That bemerkenswerth, wie gerade Schleiermacher, dessen Virtuosität auf dem religiösen Gebiete die glänzendste gewesen, diese Beziehung in seinen philosophischen Schriften nur mit einer gewissen Aengstlichkeit hervortreten läßt, sie lieber ganz zu entfernen sucht. Der religiöse Schmelz, welcher sonst Schleiermacher's Sprache gleichsam einen höheren Farbenton verleiht, diese künstlerische Gruppirung der Elemente seiner Darstellung zum reinen und schönen Ausdrucke des religiösen Lebens, diese zwar verhaltene, aber seelenvolle Begeisterung, sie sind in seinen philosophischen Werken, namentlich in seiner Ethik nicht zu finden. Aber auch streng wissenschaftlich, rein speculativ betrachtet, dürfte diese ganze transscendentale Seite, so weit sie in der Dialektik und hier am meisten hervortritt, die schwächste genannt werden müssen; das Religionsphilosophische, welches hier in das Ganze der Dialektik verflochten ist, ist in der That von der Art, daß es in der subjectiv-religiösen Seite seine wesentliche Ergänzung finden muß, für sich selbst aber keine nähere Entwickelung zur Begründung einer philosophischen Ethik gestattet. So meisterhaft Schleiermacher sonst, vom theologischen Standpunkte aus, den unendlichen Gehalt der religiösen Anschauung zu erschließen vermag, so unlebendig wird seine Darstellung überall, wo er sich einer speculativen Entwickelung der Idee Gottes nähert. Diese selbst zu geben ist im Zusammenhange des philosophischen Systems Schleiermacher's unmöglich, weil die streng dialektische Erörterung beweist, daß die Erkenntniß Gottes von dem

Denken nicht zu leisten, Gott nur von dem untheilbaren Gefühle zu erfassen sey. Weil nun aber die allgemeine Construction der ethischen Bestimmungen und Verhältnisse nur streng gedankenmäßige Entwickelungen gibt, so konnten, wenn die Gleichmäßigkeit der Darstellung nicht gestört werden sollte, die individuellen religiösen und subjectiven Reflexionen nicht mit den „Producten des objectiven Bewußtseyns" verschmolzen werden. So ist auch bei Schleiermacher, wie in allen wissenschaftlichen Systemen, die Fassung des Verhältnisses Gottes zur Welt, Entwickelung der göttlichen Idee, das auf alle Disciplinen, auf alle einzelnen Theile energisch wirkende Centrum des Ganzen; das Eigenthümliche und scheinbar Unerklärliche wird als ein nothwendiges Resultat in diesem höheren Zusammenhange erkannt und nachgewiesen. Gleichwohl ist durch diesen Nachweis, der ja nur der Orientirung in einem fremden Systeme gleich ist, die objective Wahrheit desselben nicht zugestanden. Vielmehr ist zu behaupten, daß, sofern jener religionsphilosophische Hintergrund, obgleich in Schleiermacher's wissenschaftlicher Ueberzeugung vorausgesetzt, dem ethischen Systeme fehlt, dieses selbst auch nur beziehungsweise wahr und in sich abgeschlossen seyn kann. Nur wenn die Bedingungen, unter welchen allein Sittlichkeit möglich ist, sowohl metaphysisch wie religionsphilosophisch als erfüllbar bewiesen sind, nur wenn die sittlichen Verhältnisse gleichsam als der Cyklus irdisch realer Incarnationen des Göttlichen erscheinen, nur in der steten geistigen Anschauung der wirklichen Verschmelzung des Endlichen und Unendlichen, also mit einem Worte nur in der Beziehung aller sittlichen Wahrheit zur absoluten Sphäre kann die Aufgabe der Ethik gelöst werden. Eine solche Lösung findet sich indeß bei Schleiermacher weder in seiner Ethik noch in seinen sonstigen ethischen Abhandlungen, die, so meisterhaft sie in der dialektischen Entwickelung einzelner

Begriffe, wie der Tugend, der Pflicht, des Erlaubten, sind, doch eigentlich zur positiven Erweiterung der ursprünglichen ethischen Anschauung nichts Wesentliches beitragen.

Wir würden eine sehr unvollständige und einseitige Anschauung der ethischen Bestrebungen Schleiermacher's gewinnen, wenn wir sie nur auf philosophischem Gebiete kennten. Gerade das, was wir bisher vermißt, nämlich die Betrachtung der rein religiösen Sphäre, welche geistreich aufzufassen, Schleiermacher am meisten befähigt war, muß erst die wesentlichste Ergänzung geben. Diese liegt uns jetzt vor in der erst vor Kurzem herausgegebenen christlichen Sittenlehre a).

Dieses Werk, — um vorerst einen flüchtigen Umriß seines Inhaltes zu geben, — trägt vielleicht mehr als irgend ein anderes alle Merkmale der glänzenden Eigenschaften seines Urhebers an sich. Es hat keine letzte durchgreifende Ueberarbeitung von Seiten Schleiermacher's erfahren, daher die dialektische Bewegung zwar nicht die festgeschlossene Kunstform der Darstellung, aber doch trotz dieser Kunstlosigkeit nicht weniger scharfsinnige, von dem strengsten Zusammenhange gebundene Entwickelungen erzeugt. Da die Vorlesungen bei diesem Theile seiner Werke der ganzen Verarbeitung zu Grunde gelegt, der Hauptinhalt des gesammten Materials sind, so gewinnt man zugleich ein lebendiges Bild des schleiermacher'schen Vortrags. Zwar könnte die diesem eigene Weitläufigkeit im Detail der Beweisführung für die Lectüre oder das Studium überflüssig scheinen, allein gerade sie übt bei einiger Angewöhnung

a) Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von D. Friedr. Schleiermacher. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, herausgegeben von L. Jonas, Prediger an der St. Nikolaikirche zu Berlin.

an sie einen besondern Reiz aus, sofern eben dadurch die Fülle eigenthümlicher Gedanken vermehrt zu seyn scheint. Gerade weil die Erörterungen, von dem Allgemeinen zum Besonderen übergehend, sich immer enger zusammenziehen, in dieser allmählichen Verengung der so sich gegenüberstehenden Gedankenreihen diese selbst zusammengepreßt werden, stärkt sich unter diesem Drucke die productive Kraft und drückt sich in den herrlichsten Darstellungen aus; es ist, als ob die immer näher an einander rückenden Schranken die geistige Elasticität nur erhöhten. Seine Entwickelungen sind eigentlich nicht Resultate des Denkens, sondern, so zu sagen, Entdeckungen auf dem Gebiete desselben; sie alle tragen noch die frischen Spuren der geistigen Genesis an sich. Gerade die Ethik vor Allem gab Schleiermachern Veranlassung, in die Einzelheiten des Lebens einzugehen, hier den allgemeinen Formalismus gleichsam bis auf den individuellsten Punkt auszudehnen, in diesem Detail des sittlichen Lebens gerade die Schönheit des Eigenthümlichen im Reflexe des allgemeinen christlichen Princips erscheinen zu lassen. Besonders auf diesem ethischen Gebiete zeigt es sich, wie wenig in der Wissenschaft nur durch die in sich spröden allgemeinen Gedankenbestimmungen zu leisten, wie wenig gerade die Beweglichkeit und Regsamkeit des inneren Lebens durch eine abstracte Theorie zu erfassen sey. Dagegen hat Schleiermacher's gesammte geistige Begabung, welche ihn fern davon hielt, in diesen Fehler zu gerathen, eben hier das eigenthümliche Terrain gefunden, wo sie sich am glänzendsten bethätigen kann. Hier zeigt sich seine Meisterschaft in der Entwickelung der subjectiven Zustände der Seele, der geistreichen Erfassung der Factoren, aus denen sie entstehen. Diese verschiedenen Verhältnisse der sich einander annähernden oder abstoßenden, sich bekämpfenden oder einigenden Lebenspotenzen, der Wechsel der so entstehenden Stimmungen innerhalb der allgemeinen, sie alle durchdringenden Sub-

stanz des christlichen Lebens, dieser Farbenglanz der Spiegelungen menschlicher Eigenthümlichkeit in dem der Kirche immanenten göttlichen Geiste, dieß ist mit unvergleichlicher Virtuosität oft mehr angedeutet als entwickelt. Man kann Schleiermacher's Weise der Untersuchung mit dem Verfahren bei der historischen Combination vergleichen: wie hier von den verschiedensten Punkten aus die Lösung des Problems versucht wird, die scheinbar unbedeutendsten Einzelheiten zur Feststellung umfassender Hypothesen benutzt werden, so wendet sich auch die schleiermacher'sche Dialektik oft wie durch einen gewaltsamen Sprung von der einen zur andern Seite, heftet bald hier einen Faden der Untersuchung an, bald dort; zuletzt, ohne auch nur einen zu zerreißen, zieht er sie alle zu einem schönen Gewebe zusammen. Dieß geschieht gerade im vorliegenden Buche mit großer Kunstlosigkeit und Simplicität. Man kann bei einer völligen Versenkung in das hier gegebene Material das Gefühl haben, als ob man die Untersuchung selbst mache, nur daß zugleich ein Zug höherer Nothwendigkeit den Leser mit sich fortreißt. Doch freilich ist eine allmähliche Angewöhnung, ein schon sonst an Schleiermacher's Denkweise geübter wissenschaftlicher Sinn nothwendig, um dieses Interesse zu gewinnen; denn eine gewisse Dunkelheit und stylistische Härte zeigen sich auch hier als nicht unbedeutende Mängel. In dieser Beziehung habe ich Schleiermacher's Originalität nie bewundern, seine Invention in der Wahl des wissenschaftlichen Ausdrucks nicht immer glücklich finden können. Wer wird nicht an der gesammten Anordnung, an den Namen: wirksames, darstellendes, reinigendes, verbreitendes Handeln, gerechten Anstoß nehmen, statt dieser in der That gesuchten Ausdrücke nicht andere, wären es auch Fremdwörter, wünschen? Dieser Wunsch wird um so allgemeiner seyn, da die von Schleiermacher gewählte Terminologie keinesweges durch eine besondere Angemessenheit und Präcision sich auszeich-

net, sondern, so viel ich urtheile, außer dem Vorwurfe der Unklarheit zugleich den des Mangels an Significantem verdient. Es ist allein der Vorzug der Eigenthümlichkeit, welcher Schleiermacher's wissenschaftliche Ausdrucksweise auszeichnet, und sofern diese die äußere Erscheinung seiner geistigen Individualität ist, ist sie auch vielleicht nothwendig; aber das Studium des Werkes ist dadurch erschwert und nur für die mit Schleiermacher's eigenthümlicher wissenschaftlicher Behandlung schon Vertrauten vollkommen zugänglich.

Aber freilich diesen ist hier ein reicher Genuß geboten, wie eine allgemeine Charakteristik, wenn sie mir gelingen sollte, zeigen wird.

Schon ein flüchtiger Ueberblick des Inhaltes muß die vollkommene Originalität des Werkes erkennen lassen. Die durchaus eigenthümliche Vertheilung des Stoffes, die ganz selbständig vollzogene Construction des wissenschaftlichen Zusammenhangs der Ethik, die von allen andern Versuchen abweichende Auffassung und Erfassung des christlichen Lebens, als des eigenthümlichen Materials der in Rede stehenden Disciplin, — dieß Alles springt dem Leser sofort in seiner Großartigkeit in die Augen. Schleiermacher beginnt die allgemeine Einleitung (S. 1 bis 96.) mit der Entwickelung der Aufgabe und des Inhaltes der christlichen Sittenlehre und ihrer Stellung zur Glaubenslehre. Die eigenthümliche Fassung des Begriffs der Theologie, wie er in der Dogmatik erörtert ist, eigentlich mehr voraussetzend als ausführlich darlegend, polemisirt Schleiermacher sofort gegen jede Vermischung der Theologie und Philosophie im Allgemeinen, als zweier durchaus von einander zu scheidenden geistigen Gebiete. Die christliche Lehre im Ganzen in dieser noch unterschiedslosen Einheit hat nach Schleiermacher ihren Ausgangspunkt in der Idee der Kirche (S. 4.) und kann nur dasjenige enthalten, was sich ganz und gar auf die christliche Kirche gründet und auf sie sich bezieht.

Sie entwickelt demnach die verschiedenen Zustände der christlichen Frömmigkeit als gegebene, ohne sie etwa durch philosophische Beweisführung zu deduciren; denn die Frömmigkeit, welche die Basis aller christlichen Gemeinschaft ist, ist, rein für sich betrachtet, weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des religiösen Selbstbewußtseyns (Dogmatik I. S. 7. §. 3.). Dieses aber ist seinem Gehalte nach aller streng wissenschaftlichen Demonstration unerfaßbar; denn der allgemeinen Gültigkeit, welche diese für ihre Sätze fordert, steht eben diese rein individuelle Stimmung der Persönlichkeit entgegen: ihre Wahrheit ist nur durch diese sich selbst mittheilende Gewißheit zu begründen. In der so gefaßten Natur der Frömmigkeit liegt aber ein Zwiefaches. Sie kann einmal als ein bestehender Zustand, als ein Ruhendes gedacht werden, und die eigenthümliche Bewegung, welche sie belebt, ist dann nur diese, daß sie jenen Zustand in Vorstellungen reflectirt (christl. Sittenl. S. 22. 23.); zweitens als ein überwiegend Bewegtes, als ein impetus, eine ὁρμή, welche den Gehalt jenes frommen Gemüthszustandes in einen Cyklus von Handlungen umsetzt und in ihnen ausdrückt: das Erstere hat die christliche Dogmatik, das Zweite die christliche Ethik zu entwickeln und darzustellen. Da nun ferner das specifisch Christliche darin besteht, daß jener fromme Gemüthszustand, wie er sich auch äußern mag, wesentlich als bedingt zu fassen ist durch den Act der Erlösung durch Christum, durch diesen auch das gesammte religiöse Leben in dem großen Ganzen der Kirche entstanden ist, so ist die christliche Ethik (S. 32.) zu bestimmen als die Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo, dem Erlöser, bedingten Gemeinschaft mit Gott, sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist, als eine Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseyns entsteht.

Hierin scheint schon eine nähere Bestimmung der Form zu liegen und noch dazu einer von der gewöhnlichen abweichenden. Die christliche Ethik hat nämlich nach Schleiermacher's Ansicht nichts Anderes zu thun, als zu beschreiben, darzustellen das Verhältniß der christlichen Kirche zu der individuellen Thätigkeit der Einzelnen, oder die Weise, wie diese durch den von Christo ausgegangenen und in der historischen Entwickelung der Kirche sich fortpflanzenden und das Leben gestaltenden Impuls bestimmt wird. Die christliche Kirche ist gleichsam der Ort, wo einmal jener Bestimmtheit gemäß, also christlich gehandelt werden soll, wo also der das christlich religiöse Bewußtseyn (S. 34.) dominirende Impuls immer erst wird und insofern noch nicht ist, sodann aber, wo dieser Impuls, zwar als ein idealer Punkt, dennoch dem geschichtlichen Leben schöpferisch einwohnend, jenes normale Seyn darstellt, welches dem geschichtlichen Werden nicht unterworfen ist.

Eben weil aber dieses Seyn erst allmählich über die Geschichte sich verbreitet, aus jenem idealen Punkte nicht eine continuirliche Linie nur, sondern gleichsam ein umfassendes Netz geistigen Lebens wird, hat die christliche Ethik auch die Hemmung, den Widerstand zu berücksichtigen, welcher die schrankenlose energische Entfaltung desselben unmöglich macht. Diesen Widerstand leistet die Sünde, und wie durch die Rücksicht auf sie die ganze Vorstellung von dem Eigenthümlichen des religiösen Bewußtseyns im Christenthume (S. 36.) bedingt ist, so die christliche Ethik insbesondere. Wenn nämlich der Typus des christlichen Bewußtseyns in der steten Beziehung aller inneren Zustände auf die Erlösung sich ausdrückt, so kann dieß nur die eine Seite jenes Bewußtseyns seyn, die positive; der Hintergrund gleichsam, auf dem sie erscheint, ist die andere Seite, die der Sünde. Dieser, sofern sie als Zustand gedacht wird, steht gegenüber der der Seligkeit oder derjenige Zustand, in welchem das religiöse Bewußtseyn des Christen vollkom-

men entwickelt ist; doch ist dieses Seyn nur in dem absoluten Anfangspunkte ein solches, in der geschichtlichen Wirklichkeit dagegen ein werdendes. So nur ist Bewegung, ist Handlung in der Kirche. Denn Handlung ist Thätigkeit (S. 37.) und Thätigkeit setzt einen Mangel voraus, der gehoben werden soll. Völlige Bedürfnißlosigkeit oder absolute Seligkeit ist auch ein Zustand absoluter Ruhe, dem aller Impuls zum Handeln fehlt. Wäre dieser der dem Christen eigenthümliche, so würde alle Beweglichkeit und Energie mangeln, alles Thun nur zweckloses Darstellen und Erscheinen seyn. In Wahrheit ist nun aber (S. 38.) die Seligkeit des Christen nicht eine seyende, sondern eine werdende, und wenn wir in Christo selbst das erstere voraussetzen, aber dann auch daraus scheinen folgern zu müssen, daß wir nicht wissen, wie diese absolute Seligkeit ihm hätte Impuls werden können, so ist diese Folgerung nur durch die Modification abzuschneiden, daß wir dem Erlöser ein solches Mitgefühl zuzuschreiben haben, daß er sympathetisch unseren Mangel an Seligkeit trägt (S. 39.).

Der subjective Zustand des Christen ist der der werdenden Seligkeit, und dieser offenbart sich in dem Wechsel von Lust und Unlust und der Indifferenz von beiden; sie sind die Potenzen, von denen alles sittliche Handeln getragen wird, aus denen es resultirt. Nun ist das Centrum des christlichen Lebens die Gemeinschaft mit Gott. Da die Seligkeit aber eine werdende ist, so ist diese Gemeinschaft nicht absolut vorhanden, sondern meist nur der Anspruch darauf mit einer theilweisen Verwirklichung (S. 43.). Indem aber dieser Anspruch auf die Gemeinschaft mit Gott im Menschen lebendig ist, regt er entweder die Lust oder die Unlust an, und diese schlagen dann in verschiedene Impulse aus. Jener Anspruch auf die Gemeinschaft mit Gott will nämlich diese selbst, in ihr die absolute Seligkeit hervorbringen, die „den Moment noch nicht erfüllende, aber angesprochene Gemeinschaft soll realisirt werden." Das Gefühl der Unlust hat in sich selbst den Trieb, die Hemmung, welche

ihm beiwohnt, aufzuheben, die Renitenz der niederen Lebenspotenz zu unterdrücken: jene Aufhebung ist Herstellung der früher vorhandenen Uebermacht der höheren Lebenspotenz über die niedere und das dieses erzielende christliche Handeln das wiederherstellende (S. 45.). Dagegen die Lust entsteht, wenn eine niedere Lebenskraft in die Anforderung der höheren kömmt und derselben sich willig zuneigt; dann schlägt der so entstehende Impuls in das verbreitende Handeln aus. Beide Formen des Handelns entstehen durch eine gewisse Energie, welche zugleich das klare Bewußtseyn des Zweckes hat, und bilden daher nur die verschiedenen Erscheinungsweisen desjenigen Handelns, welches Schleiermacher das wirksame nennt.

Nun gibt es aber zwischen jenen Momenten der Lust und Unlust Momente der Indifferenz, in welchen, eben weil sie im Vergleiche zu jenen den Charakter der Ruhe tragen, nicht eigentlich ein Impuls zum Handeln entsteht, sondern nur das Bedürfniß, sich vollkommen auszudrücken. Dieser Ausdruck des Innern, ohne eigentliche Wirksamkeit zu seyn, ist das darstellende Handeln. Es ist ein zweckloses Handeln oder ein künstlerisches, es hat nur die Tendenz, sich selbst zur Erscheinung zu bringen oder das eigene Daseyn für Andere wahrnehmbar zu machen.

Es fragt sich indeß, wie jenes reinigende Handeln sich zu diesem darstellenden verhalte. Es scheint, als wenn, so lange das reinigende Handeln wegen der Allgemeinheit der Sünde nothwendig ist, das darstellende Handeln gar nicht beginnen könne. Auf der andern Seite scheint das reinigende Handeln in der und durch die Unvollkommenheit des verbreitenden Handelns (S. 104.) begründet zu seyn. Allein wenn nur das Verhältniß der Einzelnen zum Ganzen richtig beurtheilt wird, so ist leicht einzusehen, daß beide Handlungsweisen nebeneinander bestehen können und sich sogar fordern. Das darstellende

Handeln ist nämlich das gemeinsame lautere Product der Thätigkeiten der Einzelnen; das reinigende Handeln dient nur dazu, den Einzelnen zum darstellenden Handeln fähig zu machen. Nur diejenigen Momente, in welchen in den Einzelnen die Kraft des Geistes über die Sinnlichkeit das Uebergewicht erlangt und letztere die reine bildsame Form geworden, nur diese sind die Elemente, aus welchen das darstellende Handeln der Kirche als eines Ganzen zusammengesetzt ist. Wäre der Mensch sündlos, so gäbe es nur ein verbreitendes und darstellendes Handeln. Damit es aber ein solches gebe, ist bei der jetzigen Beschaffenheit des Menschen das reinigende Handeln nothwendig, wodurch eben bewirkt wird, daß trotz der sittlichen Unvollkommenheit und Unreinheit doch das Resultat dieser individuellen Thätigkeit nicht wieder trübend einwirkt auf das darstellende Handeln der Kirche als eines Ganzen. Das reinigende Handeln ist so ein Hebel der zur Vollkommenheit strebenden Entwickelung, — als Moment nicht zu fixiren; vielmehr hat es für die sittliche Totalität nur Bedeutung in seiner Wirkung. Durch das reinigende Handeln hat der Einzelne sich zu vollenden; sofern er aber dadurch in der Continuität des verbreitenden Handelns sich befestigt und bekräftigt (S. 108.) oder vielmehr die Bedingung erfüllt, unter welcher allein dieses möglich ist, steht dieses reinigende Handeln nicht im Gegensatze zu dem verbreitenden.

Schon diese Charakteristik möchte die Originalität, die scharf ausgeprägte Eigenthümlichkeit des schleiermacher'schen Werkes, zugleich dessen Bedeutung für die Gegenwart erkennen lassen. Wer von der Lectüre anderer ethischen Schriften zu dieser übergeht, ohne sonst schon mit Schleiermacher's eigenthümlicher Auffassung und Construction der Theologie vertraut zu seyn, wird sich wegen der ungeheuern Differenz des Standpunktes und der Behandlung des Erstaunens nicht erwehren können. Es fehlt

hier so durchaus an dem sonst gewohnten Schematismus, die ganze Anlage ist so wenig den vulgären Vorstellungen angeschlossen, der Stoff ist in Vergleich mit den sonstigen Versuchen in sich so reich, ohne doch Heterogenes einzumischen, daß vielleicht jede Erwartung, welche der Leser nach den ihm sonst bekannten ethischen Systemen hegt, getäuscht werden wird. Es fehlt hier jeder Uebergang, jeder Anknüpfungspunkt, jede Annäherung an die Ansichten der gewöhnlichen Moralisten: der Boden ist unter den Füßen weggenommen, der Leser in eine ganz neue Sphäre eingerückt, wo nur Selbstentsagung und Anstrengung es möglich macht, sich gehörig zu orientiren. In den bisherigen Schriften auch derjenigen Moralisten, welche in ihrer dogmatischen Tendenz sich an die Kirchenlehre anschlossen, zeigte sich dennoch eine philosophische Ansicht ziemlich unumwunden und ward sogar wegen der dem ethischen Material eigenthümlichen Trockenheit für nothwendig gehalten; von Schleiermacher, dessen speculativem Talente nur wenige vergleichbar, wird jede Vermischung der christlichen Ethik mit der philosophischen mit der offensten Entschiedenheit zurückgewiesen. Von den meisten, ja vielleicht von allen Moralisten wird ihren wissenschaftlichen Versuchen eine anthropologische Grundlage gegeben; die sittliche Anlage wird, wenn auch in der dürftigsten philosophischen Deduction entwickelt, auf diese ganz selbständig gegebene Entwickelung eine exegetische Reflexion aufgepropft; kurz, es wird die menschliche Subjectivität so sehr an die Spitze gestellt, daß das eigenthümlich Christliche nur als etwas Accessorisches, gleichsam als die Blüthe des auf autonome Weise sich entwickelnden Menschen erscheint. Bei Schleiermacher ist die Gruppirung eine geradezu entgegengesetzte: das Individuum sieht er nur in der Perspective der christlichen Kirche; die Idee der Kirche ist die Grundwurzel seines gesammten ethischen Systems, die individuelle Sittlichkeit erscheint bei ihm nur als möglich im Zu-

sammenhange mit dem großen Leben der Kirche; eben dieses ist es, welches in dem Einzelnen nur durchbricht, um in volle Realität einzutreten. Bei den übrigen Moralisten findet sich das bequeme Schema von Tugenden und Pflichten, wobei man nur nicht begreift, wie das christliche Leben für etwas Eigenthümliches gelten könne. Denn die Regeln, durch welche es geordnet scheint, sind ja durch autonomes Denken gefunden, höchstens deren Uebereinstimmung mit dem Christenthume nachgewiesen. In Schleiermacher's Anordnung fehlt eine sogenannte Pflichtenlehre gänzlich; statt ihrer ist vielmehr eine in das Ganze des ethischen Systems verflochtene Darstellung des seyenden oder doch werdenden christlichen Lebens gegeben, wie es von dem in der Kirche wirkenden Impulse mit Nothwendigkeit gestaltet wird, und der Cyklus von Tugenden erscheint hier als die Gesammtheit der schönen Ordnungen des Gottesdienstes im weiteren Sinne. Kurz, es ist hier vielleicht der erste Versuch gemacht, die christliche Sittenlehre in die specifische Dignität einzusetzen, worauf sie Anspruch hat, das christliche Leben, als ein in der That eigenthümliches, d. h. als einen nur innerhalb der Kirche zu entwickelnden Organismus selbständig zu entfalten, den Dogmenkreis seiner einen Seite nach in einen eben so fest in sich zusammenhängenden ethischen zu verwandeln. Dieser Versuch ist freilich nicht ohne Mängel, aber diese sind nur recht zu würdigen neben den schon genannten Glanzseiten, die wir zuvor näher ins Auge zu fassen haben.

Die auch in dieser Ethik behauptete Nothwendigkeit der Scheidung des Philosophischen und Theologischen ist zwar nichts der Behandlung dieser Disciplin Eigenthümliches, vielmehr beruht ja die ganze von Schleiermacher versuchte Construction der Theologie darauf, allein gerade in ihr tritt sie vielleicht am auffallendsten hervor. Schon oben bei der Charakteristik der philosophischen Sittenlehre ist diese Tendenz Schleiermacher's angedeutet. In der

christlichen Ethik spricht er sich selbst (S. 24.) über diesen Punkt mit der nöthigen Ausführlichkeit aus. Schleiermacher kann es nicht leugnen, daß zwischen der philosophischen und theologischen Ethik ein sehr bestimmtes Verhältniß stattfindet; aber diese Bestimmtheit selbst anzugeben, hält er für sehr schwierig. „Sind nämlich beide gleich," sagt er, „so scheint eine von beiden überflüssig; und Ueberflüssiges soll es doch nicht geben, am wenigsten auf dem wissenschaftlichen Gebiete. Jeder Ueberfluß entsteht ebenso wie jeder Mangel aus etwas Fehlerhaftem; und so scheint es, als müßte, wenn beide ihrem Inhalte nach identisch sind, entweder eine fehlerhafte Auffassung des Religiösen, oder eine fehlerhafte Construction des Philosophischen zum Grunde liegen, als müßte es entweder falsch seyn, aus dem Religiösen eine religiöse, oder falsch seyn, aus dem Philosophischen eine philosophische Sittenlehre abzuleiten. Sind aber beide ungleich, so ist die Schwierigkeit eben so groß; denn es müßte dann entweder die Frömmigkeit der Philosophie, oder die Philosophie der Frömmigkeit widersprechen, es könnte dann entweder der philosophische Mensch nicht fromm, oder der fromme nicht philosophisch seyn, und jeder von beiden bedürfte seiner besonderen von der des anderen verschiedenen Sittenlehre. Das ist freilich oft behauptet worden: aber könnten wir es uns auf unserem theologischen Standpunkte, der uns der nächste ist, gefallen lassen? Ich meine nicht. Denn wollten wir, und anders könnten wir doch nimmer, die Frömmigkeit festhalten und der Philosophie Lebewohl sagen, so müßten wir zugleich auch der Theologie Lebewohl sagen, die zu ihren wissenschaftlichen Darstellungen, was die Form betrifft, Principien fordert, welche nur aus der Philosophie herübergenommen werden können. Die philosophische und religiöse Sittenlehre scheinen daher ihrem Inhalte nach gleich seyn zu müssen (S. 26.), wenn wir nicht als Theologen in den unauflöslichen Widerspruch ge-

rathen wollen, ein und dasselbe zu thun und nicht zu thun uns verbunden zu fühlen."

Diese Instanz scheint sehr richtig und wohl begründet, Schleiermacher sucht sie aber doch für die einmal von ihm behauptete und angenommene Selbständigkeit der Theologie unschädlich zu machen; er kommt daher wenigstens auf ein friedliches, wenn auch gleichgültiges Nebeneinanderbestehen beider. Er beruft sich nämlich auf die Differenzen der philosophischen Sittenlehre; aus der Mehrheit der ethischen Systeme folge schon, daß das absolut Wahre, mit dem die christliche Sittenlehre übereinstimmen müsse, noch nicht gefunden sey. Eben deßhalb, meint er (S. 27.), gehen die Differenzen der einen unter sich parallel mit den Differenzen der andern unter sich, beide sind auch etwas parallel Verschwindendes, und wir sind nicht genöthigt, unsern theologischen Standpunkt aufzugeben, dem das Christenthum als eigentliche Vollendung des religiösen Bewußtseyns gilt und dem kein Beweis für die Wahrheit dieser Vollendung durch die Thätigkeit „des objectiven Bewußtseyns geleistet werden kann."

Diese Sätze sind nur scheinbar entscheidend, haben aber in der That, wie es mir scheint, keine überzeugende Kraft. Wenn es Schleiermacher selbst nicht leugnen kann (S. 28.), einerseits daß die Elemente der philosophischen und christlichen Ethik ihrem Inhalte nach sich nicht widersprechen können, andererseits daß, wenn die Speculation auch zur Vollendung gelangt seyn wird, dennoch die theologische und philosophische Ethik neben einander bestehen können, da beide verschiedene Quellen zu ihrem Ursprunge haben, so kann ich diese beiderseitigen Behauptungen nur für etwas sich Widersprechendes halten. Denn man sieht doch wahrlich eben so wenig ein, weßhalb die gleicherweise in der Entwickelung begriffene religiöse und philosophische Ethik nicht auf einander Rücksicht nehmen können, als man begreift, wie doch beide wiederum eins seyn sollen, wenn deren Quellen verschieden sind. In Wahrheit steht

die theologische Sittenlehre zur philosophischen in einem weit abhängigeren Verhältnisse, und die Weise, wie sich die Einwirkungen der philosophischen Erkenntnisse Schleiermacher's in seiner Gestaltung der christlichen Sittenlehre zeigen, ist die beste Widerlegung der von ihm behaupteten Möglichkeit der Scheidung beider. Gerade die Schleiermachern eigenthümliche Theorie von dem Wesen der Religion, auf der doch sowohl seine Dogmatik als Ethik ruht, ist ein Resultat einer streng philosophischen Deduction, und was anders als eine philosophische Erkenntniß? — Aber auch alle sonst, von Andern gemachten wissenschaftlichen Versuche in der Ethik können trotz aller Protestationen gegen jegliche Einmischung moderner Philosopheme diese ihre Abhängigkeit von ihnen in den allgemeinen Grundanschauungen, auf die und in deren Zusammenhang sie die christliche Sittenlehre gründen, nicht verleugnen. Und sie verleugnen sie nicht, weil die Natur der Sache selbst es unmöglich macht. Denn die christliche Ethik soll wissenschaftliche Darstellung des christlichen Lebens seyn, das christliche Leben aber quillt aus der Religion; folglich muß deren Wesen zunächst wissenschaftlich bestimmt werden. Dieß kann aber nur auf philosophische Weise geschehen, d. h. durch allgemeine Denkbestimmungen, die unmöglich dem biblischen Gehalte selbst unmittelbar entnommen seyn können; denn es sind ja Voraussetzungen der christlichen Sittenlehre. Nun kommt ferner die christliche Sittenlehre in vielen ihren Theilen in die innigste Berührung mit den Formen der bürgerlichen Gemeinschaft, welche sie nur nach einer Seite hin umbilden soll, welche also schon bestehen müssen, ehe sie selbst zu ihnen in ein bestimmtes Verhältniß treten kann. Und wenn nun ohne alle Frage diese Begriffe wie Recht, Staat u. s. w. zu bestimmen der Philosophie anheim gegeben ist, so möchte es doch unmöglich seyn, die Erkenntniß, welche man in dieser Sphäre gewonnen, für die Gestaltung der christlichen Ethik wirkungslos zu machen. Den Beweis für diese Unmöglich-

keit leistet auch die Geschichte der christlichen Ethik selbst. Denn es ist noch kein System derselben gebildet, welches nicht die deutlichsten Spuren der philosophischen oder freilich auch oft sehr unphilosophisch zu nennenden Tendenz seines Urhebers an sich getragen. Und wenn doch Beides Aufgabe des sittlich-freien Menschen ist, sich im Allgemeinen denkend in dem Universum zu orientiren, sodann sich religiös-sittlich zu bilden, wenn dieß ein und derselbe Mensch thun soll, so ist die von Schleiermacher gesetzte gegenseitige Unabhängigkeit der philosophischen und theologischen Ethik eine fingirte.

Dennoch ist sie in Bezug auf andere philosophische Bestrebungen der Zeit nicht ohne Bedeutung gewesen; seine Polemik gegen jede Coalition von Philosophie und Theologie hatte ihren guten Grund. Sie war gerichtet gegen eine wissenschaftliche Tendenz, welche Schleiermacher nicht anders als für eine dem Christenthume feindselige betrachten konnte. Man machte die Anforderung, die christlichen Dogmen und die ethischen Sätze in der Art wissenschaftlich zu beweisen, daß man, unabhängig von Tradition und Schrift, von der Idee Gottes oder der Idee des Willens ausgehend, beide (Dogmen und ethische Sätze) in strenger Consequenz als Resultate der dialektischen Bewegung des Denkens entstehen lasse. Wenn dieß geschehen, meinte man, brauche man nur das so wissenschaftlich Entwickelte mit dem Gehalte des historischen Christenthums zu vergleichen, um in diesen beiden geistigen Formen dieselbe Wahrheit zu finden. Schleiermacher konnte in dieser Theorie nur eine Zerstörung der specifischen Dignität des Christenthums erblicken, und mit Recht. Wäre nämlich eine solche Deduction möglich, so leistete sie auf rein theoretische Weise, was das Christenthum durch Theorie und Praxis in ungetheilter Einheit. Sie würde allein durch die Erkenntniß in den Menschen das ganze innere Leben übertragen, welches nach christlicher

Vorstellung nur die Gesammtthätigkeit aller geistigen Kräfte in ihrem Zusammenwirken mit dem göttlichen Geiste erzeugen kann. Sie würde also allein durch die Dialektik des Denkens die Manifestationen Gottes selbst als nothwendige Bestimmungen des Denkens gleichsam produciren; die Anerkennung jener würde nur denen zu überlassen seyn, welche sich zur wissenschaftlichen Einsicht nicht erheben können. Hiermit wäre nun aber nicht nur der Unterschied der Glaubenden und Wissenden schroffer als je befestigt, sondern es wäre auch das Eigenthümliche des Christenthums verwischt. Denn kann dessen Natur allein durch die theoretische Erkenntniß begriffen werden, als ein Product des logischen Processes; kann seine Genesis so ganz und gar im Denken erfaßt werden wie ein zu lösendes wissenschaftliches Problem, so ist seine historische Existenz vollkommen überflüssig und kann nicht als eine Manifestation des göttlichen Geistes angesehen werden, sondern nur als die beschränkte, durch sinnliche Anschauung getrübte Darstellung dessen, was in reinerer Form durch jene wissenschaftliche Deduction gefunden wird. Aus dieser Voraussetzung allein ist auch jene in der That grauenhafte Erscheinung zu erklären, daß Manche allein durch das speculative Denken den ganzen Cyklus christlicher Dogmen sich aneignen zu können rühmten, sich zu ihnen bekannten, ohne von deren religiösem Gehalte auch nur die geringste Erfahrung im inneren Leben selbst zu haben. Auf künstliche Weise suchten sie sich in die Zustände des religiösen Gemüthes zu versetzen, welche Wirkungen der geistigen Aneignung christlicher Dogmen sind, und meinten auf diese Weise den eigentlichen Inhalt des christlichen Lebens selbst zu besitzen, ohne doch zu bedenken, daß die speculative Theorie, durch welche dieß geleistet werden sollte, nur die eine Seite der Religion ist und nur Bedeutung hat für den, welcher durch individuelle Productivität das religiöse Leben schon in sich erzeugte. Gibt dieses selbst nicht den

ersten Anstoß zur Speculation, geht ihr nicht jene Productivität, der unmittelbare Act der Schöpfung voran, so kann durch sie so wenig das religiöse Leben angeregt oder ersetzt werden, als durch das Studium der Aesthetik der künstlerische Sinn. Allen großen Denkern ist, wenn man so sagen darf, ein heiliger Drang der Liebe und Sehnsucht, das Verlangen nach Befriedigung der höchsten geistigen Bedürfnisse der eigentliche Antrieb zur Bildung ihrer speculativen Theorie gewesen: in der Unmittelbarkeit des reinsten Lebensgefühls erfaßten sie das schon als gegenwärtig, was die Arbeit des Denkens im Zusammenhange der Wissenschaft sich erst in der fernsten Zukunft erringen sollte. Und so ist es immer die Präsenz des göttlichen Geistes in der Menschheit gewesen, welche in Bildern geheimnißvoller Ahnung oder in den Momenten gesteigerter Gefühlserregung die Geweihten zu sich gezogen. Und weil eben Schleiermacher zu diesen, wenn irgend einer, gehörte, weil er seiner ganzen Natur nach jener maßlosen Ueberspannung der Rechte der Speculation durchaus entgegen war, die Selbständigkeit der Religion als einer eigenthümlichen geistigen Sphäre wahren zu müssen glaubte, so war er gegen alle Versuche, welche diese Eigenthümlichkeit aufzugeben schienen, polemisch gesinnt, gegen jede Vereinigung von Philosophie und Theologie, also auch der philosophischen und christlichen Ethik entschieden mißtrauisch.

Allein so sehr dieses Mißtrauen durch die philosophischen Bestrebungen der Zeitgenossen begründet gewesen seyn mag, der Natur der Sache ist jene absolute Scheidung beider Disciplinen nicht angemessen. Denn wenn doch die Wahrheit nur e i n e seyn kann und sie zu ihrem Inhalte zu machen die Aufgabe der Philosophie ist, so müssen die philosophische und theologische Ethik entweder in dem Verhältnisse der Opposition stehen, oder beide können nur durch d i e M e t h o d e, w i e der Inhalt beider verarbeitet ist, verschieden seyn. Ist nun das Erstere der

Fall, so hat der Theolog, will er anders wissenschaftlich verfahren, nicht zu zeigen, daß dieses oder jenes philosophische System, das sich neben das Christenthum mit dem Anspruch auf absolute Wahrheit stellt, mit dem Christenthume nicht stimme, sondern daß es nicht wahr sey. Diesen Beweis zu führen, ist ohne philosophische Deductionen nicht möglich; denn Gleiches kann nur durch Gleiches gemessen werden, die Philosophie also nicht durch das Christenthum, sondern durch sich selbst. Kann nun so die Theologie nach ihrer negativen Seite der Philosophie nicht entbehren, so auch nicht nach der positiven, zur eigenen Construction der Ethik. Freilich ist nun das irrationale Verhältniß da, daß das Christenthum die absolute Religion ist, als solche gilt, die Philosophie dagegen nach einer besonnenen Betrachtung ihre Absolutheit noch nicht erreicht hat. So scheint es demnach, als habe die christliche Lehre durch deren Verarbeitung in Form eines Systems, durch diese Ausprägung in eine mehr oder minder angemessene Form an ihrer Reinheit verloren und ihre Selbständigkeit eingebüßt. Allein um hierüber richtig urtheilen zu können, ist das Verhältniß des Objectiven und Subjectiven ins Auge zu fassen. Da das Wesen des Menschen die Freiheit ist, so ist nichts für ihn vorhanden, was er nicht selbstthätig producirt. So existirt daher der christliche Glaube und das christliche Leben, sobald sie in die geschichtliche Entwickelung eingetreten, nicht in objectiver Reinheit, sondern in getrübter subjectiver Fassung und Auffassung. Dieß gilt schon von dem unmittelbaren Glauben, dem unmittelbaren Leben. Die verschiedenen Grade, in wie weit sie in den Einzelnen zur Erscheinung kommen, sind nur die mannichfaltigen Formen des einen substantiellen Inhalts, der nur so weit zum Eigenthume des Individuums wird, als die productive Kraft desselben thätig ist. Nun soll die christliche Sittenlehre wissenschaftlich gestaltet, durch diese Gestaltung zur christlichen

Ethik werden. Das Centrum aller Wissenschaften ist die Philosophie, sie beherrscht zu verschiedenen Zeiten auch in verschiedenen Ausbildungen die gesammte Denkweise der Gebildeten. Wie sollte es daher anders möglich seyn, die christliche Ethik wissenschaftlich zu bearbeiten, als so, daß die christliche Lehre in das innigste Verhältniß zu dem durch die Philosophie errungenen Gedankengehalte, sey es auf positive oder negative Weise, gesetzt wird? Wie es noch nie ein individuelles Leben gegeben hat, welches die vollkommene Darstellung der christlichen Sittenlehre gewesen, welches das Christenthum in absoluter Reinheit verwirklicht hätte, so ist auch noch nie eine absolut christliche Ethik als Wissenschaft ausgebildet, sonst würde der Inhalt des Christenthums schon erschöpft seyn, was der Anerkennung der Endlichkeit desselben gleich wäre. So sind daher alle ethischen Systeme nur mehr oder minder reine wissenschaftliche Darstellungen des christlichen Lebens, ja sie können in manchen Punkten relativ unchristlich seyn. Diese Gefahr ist bei dem Streben nach wissenschaftlicher Construction und Erkenntniß nicht zu vermeiden; sie ist mit der Allmählichkeit der Entwickelung der Wissenschaft einerseits, mit der Beschränktheit der menschlichen Individualität andererseits nothwendig gegeben. So sind daher auch die Darstellungen der Ethik, welche rein biblisch seyn und vorgeblich kein philosophisches Element in sich aufnehmen wollen, wenn sie nur einigermaßen wissenschaftlich zu seyn streben, nichtsdestoweniger eben jener Gefahr ausgesetzt; nicht der biblische Gehalt in seiner unverletzten Objectivität, sondern in seiner subjectiven Durchdringung existirt für den Menschen.

Demnach wird das Verhältniß der philosophischen und christlichen Ethik dieses seyn. Hat die Philosophie überhaupt die inhaltsvolle Wahrheit nicht durch ein autonomes Denken hervorzubringen, sondern die Wirklichkeit, Natur und Geschichte, zu verstehen, somit auch die Reli-

gion als die höchste Erscheinungsform in ihr, muß aber dessenungeachtet die Religion als eine eigenthümliche selbständige Sphäre anerkannt werden, so kann nur von einer sorgsamen Unterscheidung, nicht von einer gänzlichen Trennung beider Disciplinen die Rede seyn. Die christliche Sittenlehre muß Vieles voraussetzen, dessen Entwickelung der philosophischen anheim fällt, z. B. den Begriff des Rechtes, der Familie; in diesen schon gebildeten Formalismus ist das religiöse Element erst einzufügen, soll die Ethik philosophisch behandelt werden. Wird sie theologisch behandelt, so werden jene ethischen Formen schon vorausgesetzt. Die philosophische Ethik hat ferner, wie schon angedeutet, die ethischmetaphysischen Probleme zu lösen, damit die christliche Sittenlehre sich auf diese Lösung berufen könne, z. B. den Begriff der Freiheit; nur wenn dieser zuvor entwickelt ist, ruht das System der christlichen Ethik auf fester Grundlage. Diese Fragen liegen über die rein religiöse Sphäre, streng genommen, hinaus, aber wissenschaftliche Haltung kann das ethische System nur gewinnen, wenn ihm zuvor diese metaphysische Grundlage gegeben ist. Je nachdem nun der Freiheitsbegriff tief und wahr erfaßt ist, wird auch das theologische System wahr seyn, nicht die christliche Sittenlehre; diese ist ja eigentlich unveränderlich, nur in ihrer wissenschaftlichen Form und Construction findet eine solche Gradation statt. Wie bei den Dogmen, so gibt es auch bei den ethischen Sätzen a) Voraussetzungen,

---

a) Schleiermacher meint, durch die Erörterung dessen, was wir Voraussetzungen der christlichen Ethik genannt und als nothwendige Bedingung der wissenschaftlichen Darstellung derselben erkannt haben, werde die innerliche Einheit und Gleichartigkeit der Sittenlehre verletzt. Allein wir müssen ihm diesen Vorwurf zurückgeben, sofern durch die von ihm versuchte unnatürliche Scheidung der Bedürfnisse und Tendenzen des in sich einigen Geistes der wissenschaftliche Zusammenhang noch gewaltsamer verletzt wird. Auch bei unserer Vertheilung des ethischen Ma-

welche nicht eigentlich religiösen Inhaltes, vielmehr streng speculative Gedankenreihen sind. Sie sind nothwendig, weil die Wissenschaft die Bewegung, als deren Wirkung die subjective Religion erscheint, in sich wiederholen muß, um so das Resultat von dem Punkte der Genesis aus zu fassen. Was das christliche Leben in seiner Unmittelbarkeit besitzt, kann die Ethik erst durch schwierige wissenschaftliche Entwickelung erreichen.

Dieß hat Schleiermacher bestimmt auszusprechen unterlassen, übersehen hat er es keineswegs, denn auch bei seiner christlichen Ethik ist der Zusammenhang mit den in der philosophischen gegebenen Erörterungen unverkennbar. Dennoch ist eben die relative Unabhängigkeit (welche wir auch anerkennen), in welcher hier das religiöse Element von dem philosophischen erscheint, wegen der so häufig geschehenen unwahren Verschmelzung beider, die hervorstechendste und zugleich bedeutendste Eigenthümlichkeit des schleiermacher'schen Werkes. Durch diese Tendenz ist wenigstens dieß erreicht, daß jene unklare, mit einigen exegetischen Zuthaten versehene Mischung von Metaphysik und Reflexionsmoral ferner nicht mehr als christliche Ethik wird

---

terials geht die Gleichartigkeit desselben nicht verloren und das Band des Zusammenhangs wird durch solche rein philosophische Bestimmungen eben so wenig gelöst, als der der Dogmatik durch eine doch durchaus nothwendige allgemeine Entwickelung des Religionsbegriffs. Und da eben auf diesen philosophischen Bestimmungen, mögen sie wirklich gegeben und dargelegt oder verschwiegen und vorausgesetzt seyn, doch immer die auf die Gestaltung der christlichen Sittenlehre nothwendig einwirkenden Consequenzen ruhen; da z. B. der rein philosophisch zu entwickelnde Begriff der Freiheit für die Auffassung des Verhältnisses des Guten und Bösen in der christlichen Ethik von der höchsten Bedeutung ist, so sieht man nicht ein, wie es weniger wissenschaftlich seyn soll, das organische Ganze wirklich zu entfalten, als einen Theil desselben loszulösen, um nur den Schein der Gleichartigkeit zu erhalten.

gelten können; denn diese ist hier auf die Idee der Kirche als ein aus ihr organisch zu entwickelndes System aufgebaut. Dieß ist das große, unvergängliche Verdienst des Werkes. Denn obgleich schon sonst Andeutungen zu einer solchen Construction der Ethik gegeben waren, so ist dieß doch auf eine so großartige, durchgreifende Weise wie von Schleiermacher noch nicht durchgeführt.

Schon von philosophischer Seite war man in der Erkenntniß so weit gekommen, daß man den Staat als das große Ganze faßte, in welchem allein der Mensch seine Freiheit zu bethätigen im Stande sey. Diese verwirklichte, organisirte Freiheit ist eben die Sittlichkeit. Denn der empirische Zustand des Subjects sowohl als der Welt steht mit der Idee der Freiheit im Widerspruche. Die wirkliche Freiheit ist nur möglich in der Ineinsbildung des subjectiven Lebens mit dem Systeme objectiver Verhältnisse, so daß auf der einen Seite das erstere als von dem letzteren getragen erscheint, auf der andern dieses in der Spontaneität von jenem sich erst ausbreitet und vollzieht. Dieses System objectiver Verhältnisse oder der Freiheit ist der Staat, und somit scheint dieser die Sphäre zu seyn, welche mit der ethischen Tendenz und Bestimmung der Einzelnen nicht mehr in Widerspruch steht. Allein der Staat, gleichsam die Krystallisation des Rechts, hat wie die Moralität die Frömmigkeit oder die subjective Religion, so die objective zu seiner Basis, sie ist jenes Grundelement, aus welchem äußere Lebensnormen entquellen und fortwährend getränkt werden. Wenn also der Staat nur die Erscheinung der Sittlichkeit und aller Erscheinung Natur die Bedingtheit ist, so kann nicht der Staat als solcher die Sphäre seyn, in welcher die Realisirung der Freiheit ihrer absoluten Bedeutung nach möglich ist, sondern die Kirche. Sie allein gibt die Garantie, daß der Einzelne wie die Menschheit die Freiheit in der Welt bethätigen könne; denn Christus hat ein- für allemal die Welt überwunden, und die

Kirche in ihrer fortwährenden Reflexion in die Sichtbarkeit setzt diese Ueberwindung fort. Außerhalb des Christenthums, nach einer unabhängig von ihm construirten Weltanschauung, steht der Mensch der Welt gegenüber als einem Reiche, über dessen Verhältnisse er sich durch seine eigene Kraft erheben müsse. Nach christlicher Anschauung aber braucht der Mensch nicht erst durch diese seine individuelle Vortrefflichkeit die Formen seiner Umgebung zu schaffen, in denen er sein sittliches Leben entfalten könne; er braucht nicht durch die Autonomie, durch die Stärke und Reinheit seines Willens diesen seiner Sittlichkeit conform zu machen; vielmehr ist ja jenes in der Geschichte selbst sich entfaltende System göttlich-menschlicher Kräfte (die Kirche) vorhanden, welches vermöge der ihm einwohnenden Energie das Individuum aufnimmt in diese höhere Ordnung, nicht durch Zwang, sondern auf die freieste Weise. Es nimmt den Menschen auf, sofern er sich aufnehmen läßt, sofern er die gleichsam potentielle Gegenwart Christi in der Menschheit für sich selbst zur actuellen macht. Diese Gegenwart Christi oder Gottes in der Kirche ist eine eben so wesentliche Offenbarung des göttlichen Wesens, als es des Menschen Aufgabe ist, in jene Sphäre einzutreten, welche Trägerin dieser Offenbarung ist. Es ist ein Drang höherer Nothwendigkeit für Gott, welche eben so sehr die höchste Freiheit ist, als die unendliche Liebe, sich in einer ethischen Welt zu spiegeln, seinen Willen imerfort zu bethätigen in einem Reiche freier Geister. Wenn die Weltschöpfung ein unmittelbares Werk dieses seines Willens ist, so ist dieser höhere ethische Kosmos oder die Kirche das mittelbare und jene die Voraussetzung von diesem. Gott vollzieht seinen Willen durch den (ihm zum Organe dienenden) vielfach getheilten menschlichen, ohne diesem seine Selbstbestimmung zu nehmen; in dem so entstehenden Producte wirken beiderlei Kräfte zusammen: die Sittlichkeit ist so mittel-

bar die höchste Realisirung göttlicher Gedanken und göttlicher Zwecke, aber sie ist dieß nur, sofern die menschliche Freiheit sie in der allein ihr angemessenen Weise erfüllt. Diese scheinbare Doppeltheit des Willens, des göttlichen und menschlichen, muß einer verständigen Betrachtung als Opposition erscheinen, weil es das Wesen des Willens ist, die causa sui zu seyn. Die Liebe aber, als die individuelle Erscheinung des göttlichen, der Kirche immanenten Lebens, — sie löst diese Doppeltheit auf, sofern sie den Menschen an Gottes Wesen theilnehmen läßt: so wird der allgemeine Wille Gottes auch in den Gläubigen eine wirksame Potenz, ohne daß er von seiner Selbständigkeit etwas einbüßte oder der menschliche von seiner Selbständigkeit und Autonomie. So ist die Liebe der geheimnißvolle Punkt, wo die Freiheit Gottes und die des Menschen aufhören, einander gegenüber zu stehen, wo sie vielmehr zusammenschlagen, wie von einem zündenden Funken berührt, und die Fremdheit schwindet, welche beide geschieden. Das Individuum hat die Liebe als das Ganze, das mit der Energie und Lebendigkeit des Totalgefühls in ihm lebt; es fühlt sich wie eine Monade, deren Centrum in ihr selber ruht. Und doch ist die Liebe das alldurchdringende Fluidum, welches die Sprödigkeit der Egoität erweicht, zersetzt und das individuelle Leben zu einer eigenthümlichen, aber doch nur einer accidentellen (dieß richtig verstanden!—) Erscheinungsform des Einen göttlichen Geistes macht.

Doch wir kehren von dieser Digression zu deren Anfangspunkte zurück. Wir fanden Schleiermacher's Verdienst um die Ethik hauptsächlich darin, daß er aus der Idee der Kirche, als der Grundwurzel seines Systems, die ganze christliche Sittenlehre entfaltete. Wie in der Dogmatik alle Dogmen dargestellt sind in ihrer Beziehung zu der Person Christi oder vielmehr zu dem subjectiven Zustande des Glaubens als der Existenz Christi in dem Gemüthe, so erscheinen in der Ethik alle ethischen Sätze als

Wirkungen dieses Glaubens, als Wirkungen des von der historischen Entwickelung der Kirche fortgeleiteten Impulses, der von der Person Christi zuerst ausgegangen. Wird diese Anschauung nun durch eine andere ergänzt (welche freilich Schleiermachern fehlt), nämlich durch die von der relativ unabhängigen, allwirksamen Präsenz des göttlichen Geistes, so entsteht diese ethische Construction. Die Kirche als die Wirklichkeit der absolut vollkommenen Religion verwirklicht eben deßhalb das göttliche Leben, stellt es dar; die Gläubigen verhalten sich nur als Organe. Sie wirken freilich, allein diese Wirkungen sind ihrem Resultate nach nur Darstellungen des Einen der Kirche inwohnenden Geistes. Diese Wirkungen gehen hervor aus den Erregungen und Bestimmungen des religiösen Selbstbewußtseyns. Allein die zeugende Substanz, aus welcher die verschiedenen Formen individueller Sittlichkeit gebildet werden, ist jene göttliche Seele der Kirche selbst: die Thaten der Einzelnen sind nur die durch die Subjectivität vermittelten Lebensäußerungen derselben. Bleibt man dagegen nur bei jenem Anstoße stehen, der von der Person Christi ausgeht und dessen Wirksamkeit in der Geschichte zu einer continuirlichen macht, so ist diese Vorstellung eine einseitige. Denn diese Unvergänglichkeit Christi in der Geschichte muß zugleich als reale Gegenwart gefaßt werden, als Einwohnung des heiligen Geistes in der Menschheit, welche Auffassung aber nicht ist ohne die stete Beziehung auf die empirische Persönlichkeit Christi selbst: die Anschauung dieser absoluten Vollendung der Sittlichkeit, dieser vollkommenen Reinheit des Lebens wirkt auch auf die Vorstellung, auf den Entschluß bei Gestaltung des eigenen sittlichen Lebens, ohne daß diese Wirkung ein geistiger Druck wäre und die subjective Beziehung des Menschen zu jenem Urbilde der Menschheit den Charakter der Pflicht erhielte.

Schon aus der bisher angedeuteten Construction der schleiermacher'schen Ethik ergibt sich, wie wenig eine sogenannte Pflichtenlehre eine Stelle in ihr gefunden und finden konnte. Und wir wenigstens halten eben diese Entfaltung der Sittenlehre, vermöge welcher der Begriff der Pflicht an keinem Punkte derselben sich auch nur mehr als nöthig aufgedrängt hat, für einen der ungeheuersten Fortschritte, welche die Ethik jemals gemacht hat. Der Begriff der Pflicht nämlich ist ein aller religiösen, wie viel mehr der christlichen Ethik fremder, erst von einem dem Christenthume ganz entgegengesetzten moralischen Standpunkte in die christliche Lehre hereingetragen, und dadurch deren specifische Eigenthümlichkeit verwischt. Wenn nämlich die zerfallene sittliche Welt im Christenthume das energisch wirkende und alle Verhältnisse neu gestaltende Centrum wiedergefunden; wenn in diesem Centrum die absolute Versöhnung nicht etwa nur offenbar geworden, sondern auf adäquate Weise ausgedrückt ist; wenn es also nicht eine ferne Idealwelt, sondern die Geschichte selbst ist, in welcher sie geschehen, so muß auch die Differenz zwischen subjectivem Streben und objectivem Gesetze, in welcher allein der Gedanke der Pflicht sein Bestehen hat, das Gefühl, von diesem Gesetze als einer äußerlich zwingenden Macht gehalten zu seyn, in der christlichen Ethik vernichtet werden. Die christliche Ethik als die Wissenschaft des christlichen Lebens hat zu zeigen, wie der Einzelne, von dem in der Geschichte waltenden Principe des Christenthums ergriffen, fortwährend in dem großen zusammenhaltenden Organismus der Kirche bestimmt wird; sie ist also Darstellung des Seyenden, nicht dessen, was seyn soll. Oder: sie läßt dieses Sollen nicht als ein moralisches Gesetz erkennen, welches dem wirklichen Leben als ein Ideal gegenüberstände, weil dieses Gesetz im Christenthume der Geschichte selbst immanent wird, die Entwickelung beider von einander nicht mehr unabhängig ist. Also stellt sie statt

der Pflichten vielmehr Bestimmtheiten des wirklich religiösen Lebens oder, von dem absoluten Standpunkte der Beurtheilung angesehen, Erscheinungsformen der unendlichen Liebe hin, welche, wie sie Gott selber ist, so auch als sein eigenstes Leben den Menschen mitgetheilt wird. Die Pflicht deutet auf das Streben hin, durch welches noch nicht Vorhandenes Existenz gewinnen, also Ideales der Wirklichkeit näher gerückt werden soll durch die durchaus als autonom gefaßte menschliche Tugend. Das Christenthum dagegen, wie es objectiv als absolute Wahrheit sich geschichtliches Daseyn gegeben, also die reine Idee der Religion der Wirklichkeit selbst eingebildet hat, so dringt es auch in die gläubigen Subjecte ein als die unendliche Macht, welche die Schranken menschlicher Individualität durchbricht, um die Ineinsbildung dieser mit sich selbst zu vollziehen. Jener stolzen Autonomie menschlicher Vortrefflichkeit stellt sie die Theonomie der göttlichen Gnade, der selbstgenugsamen Pflichterfüllung die selige Versenkung in den göttlichen Willen, der selbstsüchtigen Verschlossenheit die völlige Durchdringung von diesem reinigenden Elemente der höheren Welt entgegen a). Diese zuletzt genannte Seite des Gegensatzes ist so sehr das innerste Wesen des Christenthums, daß man glauben sollte, es würde der Wissenschaft unmöglich seyn, sie zu verkennen. Dennoch

---

a) Schon die Mystik des Mittelalters hat weit tiefsinniger als die neuerer Zeit diese Seite der christlichen Ethik erfaßt. Wie ihr die ganze Ethik eine religiöse Erotik, die Liebe Form wie Inhalt des christlichen Lebens selber ist, so sind es auch nicht Pflichten, welche das Verhältniß der gläubigen Seele zu Gott ausdrücken, sondern nach einem höheren Gesetze organisch sich bildende Fluctuationen der sie durchdringenden göttlichen Liebe. In dieser Liebe, dieß ist die Anschauung der Mystiker, mündet Gottes Leben selbst in das gläubige Gemüth ein, das wirkungslose Seyn der Imagination wird zum schöpferischen Daseyn, die endliche Erscheinung fühlt den Puls des Unendlichen in sich;

ist in fast allen ethischen Systemen das Material der christlichen Sittenlehre wenigstens zum Theil in Form einer Pflichtenlehre verarbeitet; die höchste Versöhnung des Lebens mußte wieder in der Gebrochenheit des sittlichen Zwiespaltes erscheinen, die in sich gediegene Einheit in die Zusammenhangslosigkeit moralischer Atomistik zersprengt werden. Um so erwünschter ist es, daß diese der Natur des Christenthums unangemessene Form von Schleiermacher mit bewunderungswürdiger Energie umgewandelt und durch die wissenschaftliche Entwickelung selbst bewiesen ist, wie auch ohne Anwendung dieses Begriffs das ganze System in einem noch schöneren Organismus sich entfalten lasse. Während die gewöhnlichen Darstellungen der Moral in dem endlosen Gewirre von Tugenden und Pflichten keinen Faden des Zusammenhanges erkennen ließen, sich in der Entwickelung von Maximen, welche Jeder, sobald er zu einer verständigen Bildung gelangt ist, sich selbst geben kann, mit unerträglicher Breite ergingen, während das eigenthümlich Christliche in dem ganz unabhängig von ihm gebildeten Schematismus sich gar nicht ausdrückte, weist Schleiermacher die ganze Mannichfaltigkeit individueller Thätigkeiten als Product des in dem großen Ganzen der Kirche kreisenden Lebens nach, als nothwendiges Resultat der in ihr wirkenden Factoren, so daß, was sonst als Pflicht aufgefaßt wird, in diesem Zusammenhange als Beziehung der Thätigkeit der Einzelnen zu der von dem

---

in der unbedingten Hingebung und seligen Andacht der Seele verschmilzt die Liebesgluth den menschlichen mit dem göttlichen Geiste. Eben wegen dieser gänzlichen Versunkenheit des Menschen in die göttliche Substanz (so einseitig und gefährlich diese Vorstellung auch ist) kennen die Mystiker jenen Druck der Pflicht nicht, wohl aber die Pflicht als eine seyende oder doch werdende Verflechtung des Himmlischen und Irdischen; alle Fäden des menschlichen Lebens scheinen ihnen mit denen des göttlichen verflochten.

Totalorganismus der Kirche zu lösenden Aufgabe erscheint. Diese Aufgabe wird fortwährend realisirt, erscheint nie als bloßes Sollen, sondern, wenn nicht als Seyn, doch als ein Werden, als ein Werden, sofern dieß die Form aller menschlichen Entwickelung ist und diesem Gesetze selbst das Göttliche, wenn es in die Geschichte eintritt, sich unterwirft. So hat auch die göttliche Stiftung der Kirche, um diese Bedingung zu erfüllen, die menschliche Freiheit nicht erdrückt, sondern sie vielmehr in höherer Weise organisirt, indem sie das Individuum in eine Welt einrückt, deren Verhältnisse selbst Offenbarungen dieser Freiheit sind, in einen Zusammenhang, in welchem allein die der Anlage nach vorhandene Freiheit sich ungehindert entfalten kann. Diese Gebundenheit des Individuums durch den Kreis von Verhältnissen innerhalb der Kirche, der es umschließt, diese göttliche Nothwendigkeit, in der allein die subjective Freiheit sich bethätigen kann, ist das, was Schleiermacher den Ort eines Jeden im Reiche Gottes nennt (S. 80.). Dieser Begriff erschöpft bei Schleiermacher vollständig den sonst in der Moral gewöhnlichen der Pflicht, ohne das Irrthümliche in sich aufgenommen zu haben, was letzterem beiwohnt, so oft er in der christlichen Ethik angewendet wird. Denn die Pflicht setzt immer eine Autonomie des Individuums voraus, welche dem Evangelium fremd ist. Sie stellt ihm eine Aufgabe des sittlichen Lebens, welche es selbst ohne allen Zusammenhang mit einem größeren ethischen Organismus, allein durch die Punctualität seines energischen Willens zu vollziehen hat. Das Centrum des sittlichen Lebens also, als welches das Christenthum die Universalität der Kirche anerkennt, verlegt die Pflichtenlehre in die menschliche Individualität; die Persönlichkeiten, durch die moralische Atomistik von ihrem substantiellen Boden losgelöst und auseinandergesprengt, stehen wie erstarrte Monaden neben einander und vermöge der ganz äußerlichen Beziehungen

höchstens in dem Verhältnisse der Verträglichkeit. In Schleiermacher's Ethik dagegen, deren Grundwurzel die Idee der Kirche ist, konnte die Bedeutung der Persönlichkeit nie in dem angedeuteten Sinne gefaßt werden, und schon wenn mit der allgemeinen Anschauung, daß der Inhalt des christlichen Lebens die Liebe sey, Ernst gemacht werden soll, muß die Einsicht wie von selbst sich aufdringen, daß die Pflichtenlehre eben so sehr ein dem Christenthume fremder Schematismus ist, wie die gewöhnliche Art, wie die Tugend in ihren unendlichen Verzweigungen bestimmt und entwickelt wird.

Man kann bei der Durchsicht mancher sich so nennenden Systeme der christlichen Moral, namentlich wenn man das Stückwerk von Tugenden betrachtet, welches die Einheit und die gleichsam organische Fülle des christlichen Lebens ersetzen soll, — man kann sich kaum die Gedankenlosigkeit erklären, mit welcher hier ein meistentheils noch dazu schlecht geordnetes Verzeichniß von guten Eigenschaften und sittlichen Vortrefflichkeiten angefertigt wird, von denen es gar nicht einzusehen ist, wie sie, was zu zeigen doch die Aufgabe war, aus dem christlichen Principe resultiren. Nirgends hat jene unklare, aus den heterogensten Elementen zusammengesetzte Mischung einer sogenannten Vernunftreligion so sehr zur Entstellung der eigenthümlichen Physiognomie des Christenthums gewirkt, als gerade hier bei der Behandlung der christlichen Tugendlehre. Diese wurde auf so selbständige Weise aus allgemein verständigen Reflexionen „der gebildeten Vernunft" entwickelt, daß man gar nicht zu begreifen vermochte, was denn eigentlich Neues im sittlichen Leben vom Christenthume ausgegangen sey. Die Wahrnehmung dieses Mangels an aller Eigenthümlichkeit, welche diese Darstellungen der christlichen Sittenlehre hatten, wirkte natürlich auf die Beurtheilung der dogmatischen Basis zurück, auf welcher sie doch wenigstens der allgemeinen Annahme nach ruhen sollten. Da

diese nun ohne alle Productivität durchaus wirkungslos erschien, so konnte auch das Dogma für das gewöhnliche Bewußtseyn keine Bedeutung mehr haben. Es ist ein außerordentliches Verdienst Schleiermacher's, daß er in seinem kunstvoll angelegten Schematismus den christlichen Begriff der Tugend als solchen auch auf streng wissenschaftliche Weise und in wissenschaftlichem Zusammenhang entwickelt (S. 599 folg.). Die Idee der Kirche nämlich als die Folie, welche durch alle Fäden seiner Darstellung hindurch scheint, hat sich hier in das individuelle Leben reflectirt, und wie jene im Allgemeinen gleichsam der Spiegel des göttlichen Geistes, dieser selbst aber in ihr, das absolut wirksame Agens ist (S. 518.), so stellt sich die menschliche Tüchtigkeit ihm als dienstbar dar, und die so entstandene Tugend erscheint als Gottesdienst. Sie gilt ihm so wenig als autonome Anstrengung der eigenen subjectiven Kraft, daß sie ihm vielmehr ein wesentlicher Theil des darstellenden Handelns, d. h. desjenigen ist, welches keinen andern Zweck hat, als den inneren Zustand in einer umfassenden Gemeinschaft in die Erscheinung treten zu lassen. Wenn das darstellende Handeln nach Schleiermacher (S. 513.) das in die Erscheinung Treten der Gemeinschaft selbst ist, also auch dasjenige, wodurch die Gemeinschaft erst ein Object des Bewußtseyns werden kann; wenn ferner die innere Nothwendigkeit dieses beständigen Zusammenfließens des durch die Persönlichkeit getrennten Selbstbewußtseyns das Wesen der brüderlichen Liebe ist, und diese somit die Basis aller christlichen Gemeinschaft, wie der heilige Geist das allwirksame Agens ist: so ist wohl klar, daß man alles darstellende Handeln insgesammt Gottesdienst nennen kann, sofern Gottesdienst der Inbegriff aller Handlungen ist, durch welche wir uns als Organe Gottes vermöge des göttlichen Geistes darstellen, und eben so klar, daß hier die christliche Tugend ihre wesentliche Stellung hat. Schleiermachern erscheint nämlich als

solche nicht die sittliche Anstrengung zum Thun des Guten, sondern derjenige geistige Zustand, in welchem die im Glauben an den Erlöser errungene Herrschaft des Geistes über das Fleisch als reine Ausübung sich darstellt. Damit ist zugleich gesagt, daß der Einzelne, soll sein sittliches Leben wirklich als Gottesdienst in Schleiermacher's Sinne erscheinen, einen solchen Grad der Herrschaft des Geistes über das Fleisch erlangt haben muß, daß die so entstehende Tugend durchaus den Charakter der Leichtigkeit trage (S. 603.). Gerade diese Leichtigkeit aber, diese mühelose Darstellung des der gesammten Kirche einwohnenden heiligenden Geistes in dem individuellen Leben macht die Tugend zur sittlichen Schönheit und Grazie. Wie der Gottesdienst nach der gewöhnlichen beschränkten Fassung sich wesentlich im Elemente der Kunst bewegt, so schließt sich dieser Vorstellung auch der von Schleiermacher erweiterte Begriff des Gottesdienstes wieder an; ihm ist die Uebung der Tugend sittliche Kunst, wenn man so sagen darf, im höchsten Sinne des Wortes. Wie die künstlerische Begeisterung, erhaben über die mühsame, nur endliche Zwecke erzielende mechanische Arbeit, den unendlichen Drang in sich fühlt, nur sich selbst den eigenen idealen Gehalt zur Darstellung zu bringen, diese Darstellung das unmittelbare mühelose Product des Talents ist, so ist auch die Tugend nach Schleiermacher ein in der vom Christenthume begeisteten Persönlichkeit gestaltetes religiöses Kunstwerk, in welchem sich der christliche Geist auf eigenthümliche Weise offenbart.

Gerade das Wesen der Eigenthümlichkeit, der ethischen Persönlichkeit in ihrem tiefsten Grunde erfaßt zu haben, ist ja eins der Hauptverdienste Schleiermacher's und als solches hier noch schließlich zu erwähnen. In seiner philosophischen Ethik hat er in streng dialektischer Weise den Versuch gemacht, die Idee der ethischen Persönlichkeit als die nothwendige und wesentliche Bedingung alles sitt-

lichen Thuns nachzuweisen. „Die Resultate jeder Function", sagt er (Entwurf eines Systems der Sittenlehre §. 119.), „sind unübertragbar auf ein anderes. In jedes Product der Thätigkeit eines Individuums muß die Besonderheit desselben mit übergehen; sonst ist es unvollkommen, nach dem ethischen Maßstabe gemessen, unsittlich. Diese Unübertragbarkeit ist eben das Zeugniß seines sittlichen Gehaltes; Jeder kann sich nur in dem Maße ein besonderes Daseyn sittlich zueignen, als das productive Seyn der Vernunft in seiner Natur ein eigenthümliches ist" [a]). Dieß sind die Vordersätze, aus denen die Auseinandersetzung in der christlichen Ethik (S. 61.) resultirt. Die natürliche Eigenthümlichkeit kann das Christenthum nicht aufheben; es kann sie nur läutern, es muß sie voraussetzen, es kann sie nicht schaffen. Diese eigenthümliche Bestimmtheit der allgemeinen identischen Vernunft in dem Individuum, diese gesammte geistig sinnliche Individualität ist vom christlichen Standpunkte aus eine der Bedingungen, unter welchen allein ein sittliches Leben möglich ist. Aber auch vom Standpunkte der streng philosophischen Ethik ist mit Schleiermacher zu behaupten, daß eben der Mensch nur insofern sittlich ist, als seine allgemeine Menschennatur ein eigenthümliches Gepräge in sich aufgenommen; erst so wird die eigenthümliche Natürlichkeit eine ethische. Allein in dieser selbstgeschaffenen Beschränktheit erhält die ganze Persönlichkeit eine wahrhaft menschliche Dignität; kein Individuum thut dasselbe auf absolut gleiche Weise; dieses Thun, der ganze Wirkungskreis eines Individuums, ist eben seine eigene, seine besondere Schöpfung; er kann nicht von ihm losgetrennt werden,

---

a) Vergleiche S. 137. Wäre die in Jedem verschiedene bezeichnende Thätigkeit mittheilbar auf dieselbe Weise wie der Gedanke, so wäre alle Differenz der Einzelwesen im Bewußtseyn nur noch eine räumliche und zeitliche.

so wenig wie der Baum von seiner Wurzel, er ist die eigenthümliche selbstgebildete Erscheinungsform, die eben so innig an diese bestimmte Person geknüpft ist, wie der Leib an den Geist. Nur nach diesen Bestimmungen ist es auch einzusehen, wie kein Einzelner im Verhältnisse zur Idee der Menschheit überflüssig ist, wie Keiner für den Andern absolut dasselbe thun kann (sonst wären die Einzelnen Exemplare, keine Individuen).

Jene Naturbasis findet der die Kirche beseelende göttliche Geist vor, „er findet in dem Menschen immer schon eine individualisirte Vernunft" (christliche Ethik S. 62.), „deren Seyn in der Sinnlichkeit sein nächstes Organ ist. Das Bestimmende ist immer der göttliche Geist, und in Bezug auf das Verhältniß desselben zur natürlichen Individualität oder des Bestimmens zum Bestimmtseyn ist zu bemerken, daß das Dilemma zwischen beiden immer mehr aufhören und auf Null reducirt werden müsse." Diese Individualität in sittlicher Beziehung im Verhältnisse zu, im Zusammenhange mit der Kirche, dieses Seyn derselben in der Kirche ist eben der diesem „eigenthümliche Ort eines Jeden im Reiche Gottes" (christliche Ethik S. 80.). Dieser eigenthümliche Ort allein sichert dem Einzelnen die unvergängliche, die ewige Bedeutung seiner Wirksamkeit, gibt allein ihm die Gewißheit, daß er, wie er auf der einen Seite ein Organ des göttlichen Geistes ist, dennoch auf der andern Seite in der freiesten Productivität sein innerstes Selbst in seinem Thun zur Erscheinung bringt. In dieser Gewißheit wurzelt eben die wunderbar gemischte Stimmung der Demuth und des Selbstgefühls, welche der nie gestörte innere Zustand des christlichen Bewußtseyns ist.

Die bisher erörterten Punkte werden hinreichend unser oben ausgesprochenes Urtheil über die Bedeutung des schleiermacher'schen Werkes motiviren. Aber freilich,

wenn ein System der christlichen Ethik solch' eine Fülle origineller Gedanken und Anschauungen in sich verarbeitet hat, wenn es das christliche Leben in so schöner, reicher Gliederung erscheinen läßt wie dieses, so hat die Kritik aus Dankbarkeit für das Geleistete um so mehr die Verpflichtung, die etwaigen Mängel eben so scharf ins Auge zu fassen. Diese Mängel, welche wir übrigens anzudeuten schon mehrere Male Gelegenheit hatten, sind nun zunächst alle diejenigen, welche aus den schon gerügten seiner philosophischen Ethik fließen. Wie er in dieser darin gefehlt hat, daß er über die Natur des Bösen nicht nur keine Untersuchung eingeflochten hat, sondern auch eine Vorstellung von ihm voraussetzt, welche wir als unrichtig erkannt haben, so ist dasselbe an dieser christlichen Sittenlehre zu rügen; der Ursprung und das Wesen des Bösen, welche zu erörtern ein höchst wesentliches Problem der Ethik ist, ist gar nicht berührt, und eben deßhalb auch vieles Andere nicht, was nothwendig damit zusammenhängt, z. B. das Gewissen in seinen verschiedenen Gestalten. Freilich ist es Schleiermachern nur als Verdienst anzurechnen, daß er jene gehaltlosen moralischen Reflexionen über das letztere in den vulgären ethischen Systemen dem seinigen nicht eingemischt, denn sie halten sich meist auf einem Standpunkte, über welchen der christliche hinausliegt; aber das Gewissen hat auch eine wesentliche Bedeutung und Stellung in der Peripherie des christlichen Bewußtseyns, und sie zu fixiren, das Gewissen selbst gleichsam als die negative Potenz gegen die übrigen positiven im Ganzen des christlichen Lebens zu begreifen, ist eben so nothwendig als schwierig. Aber der Versuch, dieses wissenschaftlich zu leisten, kann nur gelingen, wenn das Wesen des Bösen zuvor in seiner dämonischen Tiefe erfaßt, und dieses nur, wenn der Begriff der Freiheit anders bestimmt wird, als von Schleiermacher geschehen ist. Schon in der Dogmatik vermag Schleiermacher eigentlich nur durch die Künstlichkeit des Ausdrucks seiner

Bestimmung des Wesens der Sünde den Schein einer positiven Fassung zu geben; in der That zerfließt sie ihm doch wieder in die negative des noch nicht gewordenen Guten. In dieser Ethik aber, welche allerdings schon die in der Dogmatik erörterte Idee der Kirche voraussetzt und vorauszusetzen hat, tritt, sowohl im Allgemeinen als im Einzelnen, selbst dieser gewiß nicht genügende Begriff des Bösen sehr zurück. Freilich hat die christliche Sittenlehre in directer Beziehung nichts mit der Erforschung der Natur des Bösen zu thun, desto mehr aber in indirecter, sofern ja die Erlösung in objectiver wie subjectiver Rücksicht gerade an ihm das Element hat, welches sie fort und fort zu überwältigen und aufzulösen hat. Es kann nicht unsere Absicht seyn, die Einwürfe, welche wir Schleiermachern zu machen uns gedrungen fühlen, erschöpfend zu begründen; wir können mehr nur behaupten als vollständig beweisen, aber doch so, daß diese unsere Behauptungen im Zusammenhange mit dem, was wir an verschiedenen Stellen entwickelt, nicht als grundlos erscheinen. — Schon ohne nähere Kenntniß des schleiermacher'schen Systems im Detail würde ganz consequent geschlossen werden können, daß der mangelhafte Begriff der Freiheit sehr bedeutende Folgen habe, daß die Fassung derselben auf die Bestimmung vieler andern ethischen Verhältnisse entscheidend eingewirkt haben werde. Um zu beweisen, wie sehr dieß der Fall sey, haben wir bereits den Mangel einer ethisch-psychologischen Erörterung der Natur des Gewissens genannt; allein dieser ist keineswegs der einzige, ihm gehen viele andere zur Seite. Das Wesen der Versuchung, dieser ganze geistige Kampf des christlichen Bewußtseyns mit sich selbst konnte von Schleiermacher nicht als diesem wesentlich erkannt werden; denn da einmal überhaupt dieser, so zu sagen negative Hintergrund, die stete Beziehung auf das Böse bei ihm fehlt, sodann jede Versuchung ihm so durchaus als sündlich erscheint, daß er sich nicht ent-

schließen kann, sie dem Erlöser in irgend einem Grade zu-
zuschreiben, so konnte er diese Oscillation, die doch gerade
aller Tugend ihre Energie und das Bewußtseyn der Frei-
heit gibt, nicht als eine nothwendige Bewegung innerhalb
der individuellen Sittlichkeit anerkennen. Sie ist ihm nur
die rein positive mühelose Entfaltung und Darstellung des
dem Keime nach dem Einzelnen einwohnenden göttlichen
Lebens.

Dieses göttliche Leben aber, so sehr es sich unter den
bestehenden Verhältnissen der Welt entwickeln, so sehr es
ihnen sich einbilden, so sehr es in den Formen der sich
realisirenden Kirche gleichsam sichtbar werden soll, hat
doch eben so wesentlich eine Seite, nach welcher es über
den irdischen Gesichtskreis hinaus in Gott sich reflectirt.
Diese stete Beziehung aller ethischen Verhältnisse zu Gott,
als dem absoluten idealen Einheitspunkte, fehlt bei Schlei-
ermacher ebenfalls. Die Kirche ist vielmehr für Schleier-
macher eigentlich das Höchste, dasjenige, in Beziehung zu
welchem er alle ethischen Erscheinungen setzt; die reine
innerliche Relation des gläubigen Gemüthes zu Gott, die-
ser rein geistige Cultus des Herzens hat in seinem ethi-
schen Systeme keine Stelle. Man wird nicht einwenden,
diese ethische Beziehung fehle nur scheinbar, denn Schleier-
macher denke Gott in einem so innigen Verhältnisse zur Kir-
che, daß diese Immanenz desselben in ihr gerade der
Grund sey, weßhalb jene Beziehung zu fehlen scheine;
sie fehle aber nicht, vielmehr sey dieses Bedürfniß durch
die Versenkung des Individuums in jenen, die Kirche durch-
dringenden substantiellen Geist in höchster Weise befrie-
digt. Diese Entgegnung hat keinen Grund, denn wenn wir
hier auf die Dogmatik zurückgehen, so zeigt §. 123. (der
christliche Glaube, Theil 2. S. 320.), daß Schleiermacher
als den die Kirche beseelenden heiligen Geist nur den Ge-
meingeist der Mitglieder der Kirche selbst faßt, nicht also
die trinitarische Persönlichkeit in ihrer fortwährenden Of-

fenbarung, in ihrer Selbstmittheilung an die Gemüther der Gläubigen. Ueberhaupt ist es ja nicht zu leugnen, daß die Differenz des Diesseits und Jenseits in Schleiermacher's Ethik nicht so entschieden hervortritt, als sie im Wesen des Christenthums selbst begründet und namentlich in der Trias christlicher Tugend die Hoffnung diejenige ist, welcher ihre eigenthümliche Sphäre fehlt. Schleiermacher bewegt sich zu sehr in dem Gesichtskreise der empirischen Kirche, die ethischen Gestaltungen erscheinen zu überwiegend als Schöpfung der von den endlichen Verhältnissen gehaltenen individuellen Tugend, als daß die ewige Geltung und Beziehung, die Relation zur göttlichen Idee selbst auf consequente Weise durchgeführt seyn könnte. Es ist immer nur die als vorhanden vorausgesetzte innere Bestimmtheit des religiösen Selbstbewußtseyns, welche bei Schleiermacher als Impuls in Betracht kommt; auf die Genesis dieser Bestimmtheit wird nicht zurückgegangen. Und doch ist diese rein innerliche Beziehung des Menschen zu Gott, dieser Cultus der unsichtbaren Kirche eine eben so wesentliche Seite der christlichen Frömmigkeit wie die der Erscheinung in der sichtbaren. Es ist nicht jene sentimentale, gedankenlose, sondern die von unendlicher Energie durchdrungene Sehnsucht des Herzens, welche, wie sie ihre Befriedigung nicht finden kann in dem empirischen Daseyn, in welchem göttliche und menschliche Elemente wild durcheinander fluthen, so auf das ewige wechsellose Seyn, auf den in sich seligen Gott der Liebe schaut, um in diesem Schauen seine Seligkeit mitzugenießen. Diese tief religiöse Sehnsucht ist wohl etwas Anderes, als jenes kraftlose unmännliche Verlangen, welches man, als wäre es die Stimmung der christlichen Frömmigkeit, in neuerer Zeit mit Spott und Hohn zu verfolgen nicht müde wird; sie ist gerade das reinste, das höchste Gefühl der Kraft, da sie, nicht gebunden von den Schranken endlicher Verhältnisse, sich momentan über sie erhebt, ohne doch die Gewiß-

heit zu verlieren, daß sie diese selbst einst überwinden werde. Diese Beziehung auf das Jenseits ist es nun aber, welche in Schleiermacher's Werke durchgängig vermißt wird, und sie wie alles das, was wir an ihm als ungenügend fanden, zu ergänzen, d. h. also mit der vollkommensten Anerkennung dieser seiner Leistung gerade von ihr aus die Kraft der Wissenschaft nur noch höher zu steigern, muß die Aufgabe der ethischen Bestrebungen unserer Zeit seyn. Sie mit Wenigem anzudeuten, möge uns schließlich noch erlaubt seyn a).

Die Ethik hat das christliche Leben als den erscheinenden Glauben darzustellen und es zugleich in seiner Absolutheit, d. h. als das allein sittliche, zu begreifen. Beides kann sie nicht unmittelbar, sondern nur durch eine weitläufige, nach den tiefsten Gründen alles Daseyns forschende Untersuchung leisten. Denn das Christenthum, obgleich eine historische Gestalt und in dem Ganzen der Geschichte, wenigstens für jede sinnigere Betrachtung, die factische Deutung ihres Geheimnisses, ist durch dieses Gegebenseyn der Wissenschaft noch nicht erschlossen; eben so wenig die Bedeutung des eigenthümlichen Lebens, welches es innerhalb der Menschheit entfaltet. Die wissenschaftliche Untersuchung kann sich nur befriedigen, wenn sie die Stellung des Christenthums in dem gesammten Weltzusammenhange erfaßt und, über die Grenzen, innerhalb welcher sich die eigenthümlich christliche Sphäre hält, hinausgehend, bis zu den metaphysischen Voraussetzungen vordringt, auf welchen alles höhere Daseyn ruht. Somit hat die christli-

a) Es bedarf wohl kaum der ausdrücklichen Bemerkung, daß wir im Folgenden eine erschöpfende Darstellung zu geben nicht die Absicht haben. Dieß würde schon wegen der uns von der verehrlichen Redaction auferlegten Beschränkung unmöglich seyn.

che Ethik, welche die Sittlichkeit nicht in ihrer etwa nur relativ hohen, sondern absoluten Erscheinung und Realität fassen und entwickeln soll, zunächst nicht mit der positiven Darstellung des christlichen Princips, sondern mit der Erörterung des Grundproblems aller Ethik überhaupt, nämlich der Freiheit zu beginnen. Die Untersuchung über das Wesen der Freiheit, wie sie zugleich die Frage vorerst nach der Möglichkeit der Sittlichkeit beantwortet, so führt sie, mag sie auch noch so methodisch fortschreiten, gerade durch diesen gedankenmäßigen Fortschritt auf das Absolute und dessen Verhältniß zur endlichen Welt. Das Resultat dieser Erörterung, welche natürlich hier weiter zu verfolgen nicht unsere Aufgabe seyn kann, wird die Einsicht seyn, daß das Problem auf metaphysischem Gebiete nur formell, innerhalb der Religionsphilosophie erst durchgreifend und vollständig zu lösen sey. So ist das philosophische Denken, durch keine äußern Schranken, sondern nur durch die ihm einwohnende Macht bestimmt, zur Anschauung der Geschichte gedrängt, um hier das in der Metaphysik erkannte abstracte Absolute als absolute Persönlichkeit, die Geschichte ihrer einen Seite nach als Offenbarung derselben zu fassen. Erst mit dieser Erkenntniß ist die Möglichkeit gegeben, die Freiheit ihrer eigensten Natur nach und im Gegensatze gegen allen Determinismus zu begreifen, indem man einsieht, daß die Freiheit, sofern sie rein metaphysisch betrachtet wird, nur in ihrem abstracten Formalismus und deßhalb nur als Aufgabe angesehen werden kann, deren Erfüllung über den Gesichtskreis aller Metaphysik hinaus liegt. Die Metaphysik, da sie es mehr oder weniger nur mit Gedanken zu thun hat, kann das reiche unendliche Leben der wirklichen Freiheit mit ihren Kategorien nicht umspannen. Ihr kann wohl die Construction der innern geistigen Verhältnisse gelingen, innerhalb welcher die Freiheit möglich ist, aber ob diese Hypothese auch der Wirklichkeit gegenüber sich beweisen könne, muß ihr

selbst ungewiß bleiben. Denn das Höchste, was sie im günstigsten Falle zu leisten vermöchte, wäre doch nur der Gedanke als das reine Abbild des Seyns im Denken, nicht aber die Erkenntniß des höchsten geistigen Lebens (und dieß ist die wirkliche Freiheit), welches erst aus der realen Einigung Gottes mit der Menschheit entspringt. Dieß hat eben die christliche Ethik zu beweisen, indem sie zeigt, daß das Problem der Freiheit wirklich sich nur lösen läßt innerhalb der geoffenbarten Religion. Erst in der christlichen Weltanschauung ist die Möglichkeit gegeben, die Starrheit aufzuheben, von welcher Gott und Mensch nach der nur gedankenmäßigen Auffassung gehalten werden. Denn wenn im Christenthume Gott selbst als die absolute Liebe, die Kirche als die Sphäre erscheint, in welcher sie ihm in mehr oder minder getrübten Reflexionen widerscheint, so hat der Mensch erst in diesem göttlichen Systeme einer höheren ethischen Welt das Element gefunden, in welchem er das eigenthümliche Wesen der Freiheit verwirklichen und organisiren kann. Jedes höhere Verlangen, jeder sehnsüchtige Drang nach geistiger Freiheit, selbst die in die Seligkeit des Erkennens sich versenkende gleichsam metaphysische Andacht, — all dieses geistige Streben kann sich nur befriedigen in der Anschauung des der Kirche sein eigenstes Wesen einbildenden Gottes der Liebe. Eben weil die Liebe als die Erfüllung der nur formellen Freiheit, als die reale lebensvolle Erscheinung dessen, was jene dem abstracten Principe nach ist, höher ist als jeder nur metaphysische Gedanke, deßhalb kann sie nicht von diesem erfaßt werden: sie muß vielmehr, durch einen absoluten Act in das religiöse Selbstbewußtseyn aufgenommen, durch diese innerste Erlebung erst Existenz gewinnen. Gerade an diesem Cardinalpunkte hebt sich die christliche Ethik, welche anfänglich auf rein philosophischem Gebiete sich zu bewegen schien, erst in das theologische herüber. Die wissenschaftliche Aufgabe, das Problem der Freiheit zu

lösen, hat selbst durch den Nachweis der Unzulänglichkeit des metaphysischen Formalismus zur Erkenntniß Gottes in seiner geschichtlichen Offenbarung hingedrängt und das Christenthum in seiner historischen Existenz, d. h. die Kirche als die großartigste Erfüllung dieses Formalismus erscheinen lassen. Wie nun durch das Wissen von dieser Offenbarung, dieser unendlichen Liebesthat, Gott selbst als Liebe und diese als Selbstgenuß der höchsten Freiheit erkannt werden kann: so kann auch die menschliche Freiheit nur dann ihrer innersten Natur nach sich entwickeln, wenn sie sich durch dieses Wissen einerseits und durch das wirkliche Leben in dieser Welt der Liebe andererseits selbst zur Liebe potenzirt hat. Nur durch Anerkennung der christlichen Gottesidee, nur durch die Anschauung von dem ewigen Mensch gewordenen Logos ist die Natur der Freiheit zu erfassen, tiefer als nur ihrem abstracten Begriffe nach zu bestimmen. Wie der Logos als die Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes sich ewig von ihm unterscheidet und trotz dieses persönlichen Unterschiedes sich doch wieder einigt mit dem unendlichen Vater; wie, eben weil Gott die absolute Liebe ist, die Freiheit der göttlichen Persönlichkeiten sich gegenseitig nicht beschränkt: so kann auch die individuelle menschliche Freiheit innerhalb jener gegenseitigen Verhältnisse nur dann sich ihrer Idee gemäß entwickeln, wenn die endlichen Persönlichkeiten in ein Element versetzt werden, in welchem das Verhältniß zur absoluten Persönlichkeit sowohl, als auch zu einander die Sprödigkeit verliert, ohne daß sie ihre Selbständigkeit aufzugeben hätten. Dieses Element ist die Liebe, jenes Reich, dessen Substanz sie ist, das Reich des Sohnes = die Kirche; der Hebel, welcher in jenes Element den Menschen erhebt, der Glaube. Erst in der Kirche, als dem organisch gegliederten Leibe des ewigen Logos, kommt die Freiheit zur vollkommenen Entwickelung; nur in ihr kann sie sich zur Sittlichkeit nach den dieser wesentlichen zwei Seiten ent-

falten, welche Seiten eben so sehr die der Kirche selbst sind. Wie die Idee der Kirche in dem Cyklus ihrer Verhältnisse eine ewige und zeitliche Beziehung ausdrückt, wie sie in sichtbaren Formen ihre energische Immanenz in der Geschichte, ihre wirksame Präsenz in den Gemüthern der Menschen bethätigt und doch jene äußeren irdischen Bildungen als unangemessen auflöst und in sich verflüchtigt, die Gläubigen selbst immer wieder über den nur endlichen Gesichtskreis in die ewige unsichtbare Sphäre erhebt, wie die Kirche, nur weil sie diese zwiefache Bewegung hat, das Reich der Freiheit ist: so entwickelt auch die Sittlichkeit (die Liebe) als die organisirte Freiheit, sich anschmiegend diesem großen Leben und dessen Tendenzen, diese Doppelnatur, da sie einmal durchaus Erscheinung, Offenbarung des christlich bestimmten Selbstbewußtseyns ist, sodann aber dieses Selbstbewußtseyn doch immer wieder in seiner Beziehung zum Göttlichen schrankenlos erweitert. In dieser christlichen Sittlichkeit hat sich das innerste Wesen der Freiheit, die causa sui zu seyn, also das selbstschöpferische Princip, eben sowohl erhalten, als es die Beschränktheit abgestreift hat, welche der entstehenden Freiheit nothwendig anhaftet, sofern sie Selbstthat des Individuums ist. Und wenn die Aufgabe der christlichen Ethik dahin bestimmt war, daß sie die Sittlichkeit nur innerhalb der christlichen Kirche als möglich, oder die christliche Sittlichkeit als die absolute nachzuweisen habe: so ist hiermit wenigstens in allgemeinen Umrissen angedeutet, wie sie die Lösung dieser Aufgabe leisten könne, selbst wenn sie, was wir sogar als nothwendig erkennen, von rein metaphysischen Vordersätzen ausgeht. Und wenn dieser von uns gezeichnete Gang der Untersuchung in der That der ihr wesentliche ist, so ist durch diese Methode zugleich der zweite Punkt erreicht, welchen die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Sittenlehre in unserer Zeit ins Auge zu fassen hat, nämlich den Druck der Autorität als solchen aufzuhe-

ben, welchen etwa der ethische Lehrgehalt der Bibel noch hat. Es soll nämlich die christliche Ethik die einzelnen sittlichen Bestimmungen nicht als dem Menschen fremde äußerliche Satzungen, nicht als Schranken erscheinen lassen, sondern als wesentliche Seiten der Lösung der sittlichen Aufgabe. Dieses in entsprechender Weise für die Glaubenslehre zu leisten, ist die Tendenz der Dogmatik in der neueren Zeit gewesen. Der Ethik drängte sich diese Nothwendigkeit bisher nicht so auf, weil das Verhältniß des ethischen Gehaltes des Christenthums zu der sittlichen Substanz des natürlichen Menschen nicht ein so schroffes, jener selbst also nicht ein so eigenthümlicher zu seyn schien wie der dogmatische; gerade deßhalb ist auch die christliche Moral selbst von Solchen anerkannt, welche den dogmatischen Vorstellungen des Christenthums sich entfremdet fühlten. Allein wie diese scheinbar mildere unbestimmte Abgrenzung der christlichen Ethik nur eine Täuschung von Seiten der verständigen Reflexionsmoral ist, so ist es nothwendig, eben sowohl die specifische Eigenthümlichkeit der ethischen Grundanschauung des Christenthums zu wahren, als in dieser erst die Möglichkeit der Lösung der sittlichen Aufgabe nachzuweisen. Wenn dagegen in neuerer Zeit von der einen Seite die christliche Sittenlehre als allem freieren, rein menschlichen Streben, der allgemeinen Humanität widersprechend aufgefaßt und dieser Widerspruch nicht ohne Fanatismus der Kirche gegenüber ausgesprochen wird, und wenn andererseits die so oder so gestaltete religiöse oder philosophische Weltanschauung für alle ethischen Verhältnisse als gleichgültig, diese Beziehung als der Bildung unserer Zeit durchaus unangemessen betrachtet wird, so ist gerade beiden Tendenzen, je mächtiger sie in unserer Zeit sich regen, desto entschiedener durch die neu zu gestaltende Wissenschaft der Ethik entgegenzuarbeiten. So wenig eine sogenannte natürliche und christliche Sittlichkeit neben einander bestehen können, ohne

daß die eine der andern gegenüber den Anspruch auf absolute Wahrheit aufgibt: so wenig kann dieß die wissenschaftliche Theorie. Die eine muß durch die andere widerlegt werden und, wie wenigstens die christliche Theologie voraussetzt, jener moralische Naturalismus durch die christliche Ethik. Dieß kann nur geschehen, wenn sie jenen Naturalismus durch die Consequenzen, welche sie zieht, in sich selbst zerstört, das Wesen der Sittlichkeit dagegen gerade als das Uebernatürliche begreift und darzustellen sucht, — als ein Uebernatürliches, welches indessen nicht eine Verkehrung der natürlichen Ordnung, sondern gerade deren Verklärung und höhere Wahrheit ist. Diese höhere Wahrheit ist freilich nicht durch die reine Dialektik der Wissenschaft zu erkennen; sondern wie sie selbst höher ist als der nur abstracte Gedanke, wie sie die Substanz einer lebensvollen ideellen Welt ist: so kann sie theoretisch auch nur erfaßt werden von dem Glauben, welcher selbst die Wirkung ihrer Anschauung ist. Soll dieser Glaube aber seiner Geltung nach der wissenschaftlichen Gewißheit gleich stehen, ohne doch ganz in sie aufzugehen, so muß er im Zusammenhange des gesammten geistigen Lebens den idealen Schlußpunkt bilden und als solcher in der wissenschaftlichen Beweisführung resultiren. Dann ist jener Glaube der auf festem Fundamente, in dem consequenten Gedankensysteme sich bewegende Hebel, durch welchen der Mensch in den Cyklus der göttlichen Ordnungen des Christenthums, d. h. in die Kirche erhoben wird. Nur durch diese factische Erhebung selbst kann ihm jene Selbstgewißheit zu Theil werden, welche das unmittelbare Zeugniß jenes gleichsam in ihn einströmenden göttlichen Lebens ist; aller wissenschaftliche Beweis kann sie nur vorbereiten wollen. Durch diese Vorbereitung wird nun allerdings der Uebergang von dem nur natürlichen, höchstens durch verständige Reflexion geregelten Leben zu dem christlichen erleichtert und zugleich die wissenschaftliche Po-

lemik niedergeschlagen, welche sich etwa gegen jenen Anspruch auf Absolutheit, welchen die christliche Sittenlehre macht, erheben sollte, aber die eigentliche Gewißheit von dieser absoluten Natur des christlichen Lebens kann dieses selbst nur geben; ein anderes als dieses wesentliche Zeugniß wäre ihm gar nicht angemessen, nicht adäquat. Es kann diese Gewißheit aber auch nur geben, sofern es sich ganz und gar in dem christlichen Glauben gegründet, sofern es sich nur als Erscheinung desselben und sich mit ihm zu einer untheilbaren Einheit verschmolzen weiß. Auch dieses unmittelbare Wissen muß die christliche Ethik auf wissenschaftliche Weise umzugestalten und so den Beweis zu führen suchen, daß alle Dogmen eine ethische Seite haben, sie also nicht negirt werden können, ohne daß dieses sofort auf das sittliche Leben zurückwirkt.

Diese Aufgabe, den innigsten Zusammenhang des Glaubens und Lebens nachzuweisen, hat sich die christliche Ethik vor allen in unserer Zeit zu stellen, wo das gebildete Bewußtseyn im Gefühle seiner ungebundenen Freiheit Alles von sich stößt, was ihm äußerlich aufgedrungen, was ihm nicht als sein Eigenthum aufgezeigt wird. Diese Tendenz der modernen religiösen Bildung regte sich auch schon in der gegen die erstarrte Orthodoxie entstehenden Opposition des Rationalismus. Mit dem Beweise, welcher ihm zu gelingen schien, daß jene Masse absolut supranaturaler Dogmen, welche man nur vermöge der theoretischen Vorstellung in sich aufnehmen könne, für das sittliche Leben durchaus bedeutungslos sey, schwand der specifisch christliche Glaube, und der gefährliche Indifferentismus trat an dessen Stelle. Ja er mußte eintreten, weil nur durch dieses schrankenlose Uebergewicht der Subjectivität das Bedürfniß, welches zu befriedigen war, um so unabweislicher sich aufdrängte und so dem wissenschaftlichen Streben ein Stachel wurde. Ein System der christlichen Ethik kann nur gebildet werden, wenn alle ethischen Sätze, welche

es enthält, als nothwendige Folgerungen aus dogmatischen Vordersätzen, also ohne diese als inhaltsleer nachgewiesen werden. Der Rationalismus sucht seine Polemik gegen die christlichen Dogmen dadurch zu begründen, daß er ihre völlige Ohnmacht für eine neue Bildung des sittlichen Lebens behauptet; die christliche Ethik hat gerade das fortwährende Ineinandergreifen beider Seiten zu beweisen. Der Rationalismus sucht seinen Widerspruch gegen die Trinität nicht nur auf die völlige Unbegreiflichkeit dieses Dogma's zu basiren, sondern auch auf die Voraussetzung, daß es gleichgültig sey für das moralische Handeln; die christliche Ethik hat zu zeigen, daß gerade die Idee Gottes als des Dreieinigen, im Glauben erfaßt, ihren Widerschein im sittlichen Leben habe. Der Rationalismus glaubt durch seine nebulose Vorstellung von dem Glauben an Einen Gott dem intensiven Gehalte jenes Dogma's nichts entzogen zu haben; die christliche Ethik hat auf die Anerkennung zu dringen, daß jener Indifferentismus in Bezug auf die näheren Bestimmungen der Gottesidee auch zu einem Indifferentismus des sittlichen Handelns führe. Der Rationalismus meint in seinem Unitarismus genug Fonds zu besitzen, um daraus Begeisterung für das reinste sittliche Leben zu schöpfen; die christliche Ethik hat zu zeigen, daß allein aus der christlich bestimmten Idee Gottes die christliche Sittlichkeit als die absolute fließe. Kurz es muß der Gehalt aller christlichen Dogmen als theoretisch und praktisch zugleich, als das Organ zur Auffassung derselben das ganze innere ungetheilte Leben, nicht etwa bei einigen nur die Erkenntniß, bei andern nur das Gemüth oder der Wille nachgewiesen werden. Die christlichen Dogmen können gar nicht geglaubt, können gar nicht anerkannt werden, ohne eine so gleichmäßige, so energische Gesammtthätigkeit aller geistigen Kräfte, daß die Einwirkung auf das Handeln unausbleiblich ist. In der religiösen Erfahrung, im Glauben fühlt sich der Mensch bestimmt; dieses Bestimmtwerden ist

nicht ohne die Reflexion in das sich selbst Bestimmen; es kommt nur auf den wissenschaftlichen Scharfblick an, diese Abhängigkeit des einen von dem andern aufzufassen. Gelingt dieß, so wird auch die confessionelle Differenz in der Ethik weit schärfer hervortreten, als dieß bisher geschehen, und das System der protestantischen Ethik sich eben so bestimmt abschließen und in eben so scharfer Eigenthümlichkeit erscheinen, als das dogmatische. Erst wenn hierin mehr als bisher geleistet, erst wenn der ethische Gehalt der Dogmen tiefer erforscht seyn wird, wird auch erkannt werden, wie wenig die in Bezug auf das ethische Moment indifferent scheinenden Controverspunkte der Confessionen dieses wirklich sind. Das sittliche Leben ist in der That viel zarter, viel feiner organisirt, es ist viel inniger mit dem Gemüthsglauben verschmolzen, als man bisher gemeint, und das Christenthum wird, so hoffen wir, eine noch zu wenig gekannte Seite erschließen, wenn dieses innere Getriebe des geistigen Lebens wahrer als bisher aufgefaßt seyn wird.

2.

Zustände der protestantischen Kirche Frankreichs[a]).

Von

D. J. F. Bruch,

Professor an der theolog. Facultät und dem protest. Seminar und Prediger an der Nicolaikirche zu Straßburg.

Aeußere Zustände derselben.

2. Ihr Verhältniß zur katholischen Kirche.

Bei der Bestimmung der Stellung, welche die protestantische Kirche der katholischen gegenüber einnimmt, wirken mehrfache Factoren zusammen. Unter diese rechnen wir vor Allem die das Verhältniß beider Kirchen ordnenden Gesetze des Staats und die Redlichkeit und Energie, mit welchen diese Gesetze ausgeführt werden; ferner das die beiden Kirchen durchdringende und bewegende Leben; sodann die Stimmung der Geistlichkeit derselben, und endlich den, obgleich mit dem kirchlichen Leben in vielfacher Berührung stehenden, dennoch nicht ganz von demselben abhängigen und auch nicht bestimmend auf dasselbe einwirkenden öffentlichen Geist. Was nun insbesondere das Verhältniß der protestantischen Kirche Frankreichs zur katholischen betrifft, so haben sich alle dasselbe begründende Factoren im Laufe der Zeit sehr geändert, mit Ausnahme von einem, nämlich der Stimmung der Geistlichkeit. Indessen läßt sich das doch nur von der Gesinnung des katholischen

---

a) S. Studien und Kritiken, Jahrg. 1844. 1s Heft. S. 1 und folgende.

Klerus gegen den Protestantismus behaupten, wogegen sich die Stimmung der protestantischen Geistlichkeit gegen die katholische Kirche ebenfalls sehr modificirt hat. Es wird es gewiß Niemand befremdend finden, wenn während des 18. Jahrhunderts die heldenmüthigen Pastoren der Wüste bei der geringen theologischen Bildung, die sie sich hatten erwerben können, und unter den furchtbaren Verfolgungen, von welchen sie unaufhörlich umringt waren und welchen so viele unter ihnen unterlagen, die katholische Kirche nicht auf eine gerechte Weise zu beurtheilen vermochten, wenn sie in derselben nichts als Irrthum und Verderbniß und Gräuel sahen, wenn sie sie alles Ernstes als die babylonische Hure und den Papst als den Antichrist betrachteten. Heut zu Tage ist dieß anders. Die protestantischen Theologen stehen hoch genug in ihrer Bildung, um einzusehen, daß auch der Katholicismus auf dem allgemeinen Grunde des Christenthums ruht, daß die Fundamentallehren des Evangeliums, wenn auch theilweise in getrübtem Lichte aufgefaßt, auch von ihm anerkannt und verkündigt werden, daß der christliche Geist sich auch in ihm niemals ganz verleugnet hat, und daß selbst die Hierarchie, bei allen Gräueln, deren sie sich schuldig machte, dennoch der Menschheit große Dienste geleistet hat, indem sie ja Jahrhunderte lang die einzige Pflegerin und Schützerin der Künste und Wissenschaften war, der einzige Damm, an welchem sich die rohe, regellose Kraft der weltlichen Macht brach, und allein im Stande war, der Barbarei der Völker und den in ihnen gährenden und nicht selten mit furchtbarer Gewalt hervorbrechenden Leidenschaften einen Zügel anzulegen. Solche Gerechtigkeit vermag aber, auch in der heutigen Zeit, der katholische Klerus dem Protestantismus nicht widerfahren zu lassen. Wir wollen damit nicht sagen, daß er nicht in anderer Hinsicht sich sehr geändert habe. Wir sehen in Frankreich nicht mehr die großen geistlichen Würdeträger im Rathe des Königs

sitzen, sich in den Vorzimmern und Sälen der königlichen Schlösser unter der Masse des hohen Adels umhertreiben und die Reichthümer, über welche sie zu gebieten hatten, in Prunk und Ueppigkeit verschwenden. Wir kennen die eleganten Abbé's nicht mehr, die einst in Menge in allen höheren Kreisen zu finden waren, in Leichtfertigkeit der Reden und Manieren mit der ausschweifenden Jugend der vornehmen Stände wetteiferten und es als höchste Gunst betrachteten, wenn ihnen erlaubt wurde, dem Lever der königlichen Mätressen beizuwohnen. Der katholische Klerus Frankreichs ist ungleich ernster und sittlicher geworden, als er es in früheren Zeiten war, und man darf es den Bischöfen nachrühmen, daß sie über die Priester ihrer Sprengel eine scharfe Aufsicht führen und alle eines unsittlichen oder auch nur zweideutigen Betragens schuldige Subjecte sogleich von ihren Pfarrstellen removiren. Dagegen sehen wir freilich auch in Frankreich keine Prälaten und Priester mehr, die durch die Tiefe ihres Wissens und den Glanz ihrer Talente sich in der wissenschaftlichen Welt einen ehrenvollen Ruf erwerben und durch ihre litterärische Thätigkeit zur allgemeinen Bildung mitwirken. Selbst die Kanzelberedsamkeit hat unter den katholischen Geistlichen Frankreichs in gegenwärtiger Zeit nur wenige Vertreter, und auch die ausgezeichnetsten unter ihnen stehen weit unter den großen Rednern des vorigen Jahrhunderts. Beinahe alle schriftstellerischen Producte, welche die gegenwärtige Generation des katholischen Klerus zu Tage förderte, tragen das Gepräge beschränkter Kenntnisse, kläglicher Vorurtheile und eines sehr schlechten Geschmackes a).

---

a) Lamennais, der auch in Deutschland als scharfsinniger Denker und einer der ausgezeichnetsten französischen Stylisten bekannt ist, kann längst dem katholischen Klerus in Frankreich nicht mehr beigezählt werden. Uebrigens ist auch das Werk, welches seinen Ruf begründete: Sur l'indifférence en matière de religion (2 Bände. Paris 1819 u. 1820) voll der engherzigsten Vorurtheile.

Ungeachtet dieser Veränderungen, welche auch bei dieser Geistlichkeit stattgefunden haben, ist ihre Stimmung gegen den Protestantismus im Ganzen dieselbe geblieben. Dieß hat sich in einigen Erscheinungen der neuesten Zeit auf eine auffallende Weise ausgewiesen. Es möchten unter den jetzt lebenden französischen Geistlichen der römischen Kirche in der That wenige zu finden seyn, welche im Stande wären, das Wesen und die Bedeutung des Protestantismus auch nur von ferne zu begreifen. Luther ist ihnen immer noch nichts Anderes, als der fluchwürdige Erzketzer, der mit Sünden beladene rebellische Mönch von Wittenberg; die Reformation nichts Anderes als ein gräulicher Abfall von der heiligen Kirche Gottes und Christi, der Protestantismus nichts Anderes als ein Zusammenfluß aller möglichen Häresien, wo nicht vollkommener Unglaube. Ihre Vorurtheile gegen die protestantische Kirche sind desto größer, da sie von den zahlreichen unschätzbaren Werken, welche der dieselbe belebende Geist hervorgebracht hat und durch welche manche Wissenschaften so außerordentliche Fortschritte gemacht haben, nichts wissen, sondern höchstens erfahren haben, daß einige Theologen dieser Kirche sogar die wesentlichsten Lehren des Christenthums in Zweifel zogen, und daß ein Strauß versuchte, die ganze historische Grundlage desselben in Mythen zu verflüchtigen. Unmöglich wäre es auch, daß der katholische Klerus Frankreichs seine Meinung von dem Protestantismus änderte, so lange seine Erziehung dieselbe bleibt. Und diese ist wirklich in hohem Grade beklagenswürdig. Er rekrutirt sich vorzüglich aus der Landbevölkerung. Vom stillen, vielleicht entlegenen Dorfe weg kommt der Knabe in frühen Jahren in ein sogenanntes kleines Seminar, wo er von Priestern, und nur von Priestern, und

---

Welche sonderbare Richtung in den neuesten Zeiten dieser hochbegabte Geist genommen hat, das braucht hier nicht ausgeführt zu werden.

daher auch ganz in einseitigem priesterlichen Sinne und Geiste seine Vorbildung empfängt. Aus dem kleinen Seminare tritt er im 16. oder 17. Jahre in ein großes Seminar, wo er nun wieder von Priestern und nur von Priestern zum Priester gebildet wird. Worin die in solchen Seminarien getriebenen philosophischen Studien bestehen, das hat vor noch nicht langer Zeit Herr Bautain, selbst Priester, klar ausgesprochen [a]). Daß die Dogmatik großentheils Polemik seyn werde, steht ohnehin zu erwarten; über den Unterricht in der Moral haben die Entdeckungen des straßburger Bibliophile ein fürchterliches Licht verbreitet [b]). Man kann danach ermessen, wie die Studien in den übrigen Disciplinen beschaffen seyn werden. Nachdem nun der junge Kleriker in dem großen Seminar und unter solchen Studien, abgeschlossen von der ganzen Welt — denn nie wird es einem Zöglinge des Seminars erlaubt, eine Gesellschaft zu besuchen — unter dem unaufhörlichen Einflusse seiner sämmtlich in gleichem Geiste ihn bearbeitenden Lehrer und Vorsteher mehrere Jahre zugebracht hat, tritt er heraus, um als Priester einer Gemeinde vorzustehen. Man kann es sich denken, welche Masse von verschrobenen Begriffen, welch' einen mit der ganzen Bildung der Zeit in dem entschiedensten Widerspruche stehenden Geist, welchen blinden Fanatismus der junge Priester aus den Anstalten, in welchen er einen Theil seiner Kindheit und seine ganze Jugend verlebte, mit herausbringt [c]). Wie

---

a) Sur l'enseignement de la philosophie en France. Strasbourg 1833.

b) Découvertes d'un bibliophile, ou lettres sur différents points de morale enseignés dans quelques Seminairs de France. 2. Ed. Strasbourg 1843. Damit ist zu verbinden, von demselben Verfasser: Supplément aux découvertes d'un bibliophile, ou réponse à l'écrit intitulé: Les découvertes d'un bibliophile réduites à leur juste valeur. Strasbourg 1843.

c) Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß die jungen Priester in Frankreich die unduldsamsten sind und nicht selten aus Mangel

wäre es zu erwarten, daß er den Protestantismus anders als mit der blindesten Befangenheit beurtheilte! Zwar gibt es in Frankreich zur Bildung der jungen theologischen Geistlichen nicht nur bischöfliche Seminarien, sondern auch sechs theologische Facultäten, nämlich in Paris, Lyon, Rouen, Bordeaux, Toulouse und Aix. Allein bei weitem nicht alle Professoratsstellen an diesen Anstalten sind auch wirklich besetzt; denn es fehlt leider an Geistlichen, welche die gesetzliche Befähigung zu solchen Stellen haben. Und auch den wirklich angestellten Professoren fehlt ein wichtiges Requisit, um in Thätigkeit treten zu können, nämlich Zuhörer; die meisten unter ihnen lesen gar nicht, weil sie kein Auditorium zusammenbringen können, und wo sich noch ein solches sammelt, was zuweilen in Paris geschieht, da ist es großentheils aus andern Personen zusammengesetzt als aus Klerikern a). Die Bischöfe konnten sich mit diesen Facultäten nie befreunden, und thaten auch nichts, um dieselben in Schwung zu bringen. Man begreift auch leicht, daß öffentliche Universitätsstudien ihnen nicht zusagen. In Facultätscollegien, Jedermann zugäng-

---

an Welt- und Menschenkenntniß durch die unglückseligsten Mißgriffe Widerstand und Unordnung hervorrufen. Viel milder gesinnt sind in der Regel die ältern, in der Schule des Lebens gereiften Priester.

a) Wie es mit den katholischen Facultäten der Theologie in Frankreich beschaffen ist, das erhellt deutlich aus einem Rapporte, welchen im Jahre 1838 der damalige Minister des öffentlichen Unterrichts, H. Salvandy, in der Deputirtenkammer machte. Hier sagt er unter Anderm: Dans les 8 années qui viennent de s'écouler, les chambres ont accusé constamment la décadence des études theologiques et l'abandon presque absolu où les facultés de theologie sont tombées. La règle (établie par le décret du 17 mars 1808 pour la nomination des professeurs) ne put être appliquée; il n'y avait ni concurrents, ni juges, puisqu'on ne pouvait pas trouver de docteurs pour composer les jurys et pour concurrents. Nulle faculté n'est pourvue de tous ses professeurs etc.

lich, wie dieses in Frankreich allgemein der Gebrauch ist, könnte der in den Seminarien herrschende vage ultramontane Geist nicht lange vorwalten. Außerdem würde der junge Geistliche, in Contact mit andern Studirenden und mit der Welt, unvermeidlich eine Menge von Ideen in sich aufnehmen, welche man durch die strenge Clausur der Seminarien von ihm entfernt zu halten sucht, bis zu der Zeit wenigstens, wo er, wie man glaubt, hinreichend zugebildet ist, um denselben allen Einfluß auf seine Denkungsweise zu verwehren. Bedenklich über den in den Seminarien ertheilten Unterricht und die hier den jungen Klerikern eingeprägten Grundsätze, wollte die Regierung im Jahre 1830 die Facultäten wirklich in Aufnahme bringen. Durch eine Verordnung vom 25. December wurde bestimmt, daß vom 1. Januar 1835 an die anzustellenden Geistlichen Universitätsgrade besitzen müßten. Um Pfarrer zu werden, müßten sie wenigstens den Grad eines Baccalaurei theologiae besitzen; als Pastoren in Bezirksstädten dürften nur solche angestellt werden, welche Licentiaten wären; der gleiche Grad sollte von den Kanonicis, den bischöflichen Vicarien, den Bischöfen und Erzbischöfen verlangt werden. Professoren der Theologie sollten den Doctorgrad aufweisen können. Diese Verordnung war gewiß von Seiten der Regierung gut gemeint; aber sie war nicht im Sinne des Klerus, und deßwegen wurde sie auch nicht ausgeführt. Schon längst ist das anberaumte Jahr vorüber und noch immer sind die theologischen Facultäten verlassen. Nicht einmal den Grad eines Baccalaurei litterarum, der doch sonst in Frankreich als eigentlicher Maßstab der allgemeinen Bildung für viele öffentliche Anstellungen erfordert wird, suchen die katholischen Geistlichen sich zu erwerben. Ihre ganze Bildung erhalten sie fortdauernd in den bischöflichen kleinen und großen Seminarien, und treten ins Amt, durchdrungen mit dem in diesen Anstalten herrschenden Geiste. Und daß dieser ein dem

Protestantismus abgeneigter, feindselig gegen ihn gestimmter ist, haben wir schon bemerkt [a]). Es bedarf deßwegen

a) Was soll man von dem katholischen Klerus Frankreichs erwarten, wenn ein in Deutschland gebildeter gelehrter Theologe, H. Abbé Räß, gegenwärtig Bischof in Straßburg, sich in einem im Jahre 1842 an die Geistlichkeit seines Sprengels erlassenen Hirtenbrief über den Protestantismus folgendermaßen ausläßt (wir citiren nach der französischen Uebersetzung des lateinischen Originals, welche in einem katholischen Blatte, l'observateur du Rhin, vom 29. Jan. 1843, veröffentlicht wurde): „Grande dans la prospérité, notre église a paru plus grande encore dans l'adversité. Des tems malheureux étaient venus; du fond des sombres abymes sortirent des rugissements contre le seigneur et contre son Christ; et soudain l'on entendit prêcher le nouvel Evangile de la réforme, qui donna libre carrière aux dogmes impies, au libertinage, et sépare violemment des provinces entières du centre de l'unité catholique. Qui pourrait compter les innombrables malheurs et les affreux ravages que causa à l'Eglise et à la société cette hérésie, ou, pour mieux dire, cet amas immonde de toutes les hérésies, dont les douloureux méfaits sont attestés de nos jours encore par les ruines de tout genre amoncelées autour de nous dans notre patrie et sur tous les points de l'occident. L'ange du mal vida sur les peuples et sur les nations la coupe pleine d'erreurs et de mensonges, et aussitôt les royaumes furent bouleversés, les empires ébranlés, les trônes des princes chancelèrent, les chaires épiscopales s'écroulèrent, les moeurs publiques s'altérèrent et se pervertirent, et l'Europe poussée par je ne sais quel vertige, gémit et resta confondue de surprise et d'horreur en se voyant réformée. Les anges de paix versèrent des larmes d'amertume en voyant les autels détruits, les sanctuaires souillés par l'abomination etc. Merkwürdige Belege zur katholischen Auffassungsweise der Reformation und der Reformatoren in Frankreich sind Werke, wie die von Audin, Histoire de la vie, des écrits et des doctrines de Martin Luther, Paris 1839, und desselben histoire de la vie etc. de Calvin. Paris 1841, welche, mit dem unverschämtesten Lügengeist abgefaßt, oder vielmehr compilirt, dennoch von Bischöfen den Geistlichen und Laien zum Studium und zur Erbauung angepriesen werden. So hat z. B. der Erzbischof von Lyon seinen zur Retraite versammelten Geistlichen die angegebenen Bücher in die Hand gegeben.

des ganzen Gewichtes der öffentlichen Meinung und der den Protestantismus schützenden Staatsgesetze, wenn der katholische Klerus in Frankreich soll abgehalten werden, seine Feindseligkeit gegen den Protestantismus thätlich zu offenbaren. Wo daher jene sich nicht entschieden gegen alle Beeinträchtigung um religiöser Gründe willen aussprach, und die Regierung nicht mit Kraft die gesetzlich zugesagte Gewissens- und Cultfreiheit aufrecht erhielt, da sah man jederzeit den katholischen Klerus, offener oder mehr im Versteckten, mancherlei und nicht selten sehr verwerfliche Versuche machen, den Protestantismus zurückzudrängen, ihm allen Einfluß zu entziehen, ihn zu verdächtigen und anzuschwärzen, und ihm sogar die heiligsten Rechte zu entreißen. Wer kann es sagen, was geschehen und wie weit es kommen würde, wenn die Staatsgewalt einmal aufhörte, über die dem Protestantismus gegebenen Garantien zu wachen? An den meisten Orten zwar würde der bessere Geist des Volkes den Schutz desselben übernehmen. Allein es gibt doch auch einige Gegenden, wo der katholische Klerus auf die öffentliche Meinung noch einen sehr bedeutenden Einfluß ausübt; und hier würde zuverlässig der Protestantismus sehr schweren Beeinträchtigungen, vielleicht sogar großen Gefahren ausgesetzt seyn.

Aus diesen Gründen ergab sich, daß in Frankreich die Verhältnisse des Protestantismus zum Katholicismus großentheils durch die Gesetze bestimmt wurden, welche sich auf beide Kirchen bezogen, so wie durch die größere oder mindere Energie, mit welcher der Staat diese Gesetze ausführte.

Als die fürchterlichen Stürme der ersten Revolution, welche die katholische Kirche gänzlich aufgelöst und eine Menge Priester ins Exil getrieben oder auf das Schaffot gebracht, ausgetobt hatten, und die gesetzliche Ordnung im Lande wieder hergestellt worden war, mußte natürlich die Regierung bald darauf denken, die katholische Kirche auf

eine den Bedürfnissen der Zeit und den bestehenden Staatsgesetzen entsprechende Weise wieder herzustellen, und auch der protestantischen Kirche eine feste Organisation zu geben. Hierin kam der Regierung der allgemeine Wunsch entgegen, und ihr eigenes Interesse forderte sie dazu auf; denn, welche Regierung sollte nicht begreifen, daß der religiöse Geist die sicherste Grundlage der Ruhe und Wohlfahrt der Staaten ist, und daß derselbe sich nur innerhalb einer festgegründeten und wohl organisirten Kirche entwickeln kann a). Zu diesem Zwecke trat im Jahre 1801 der erste Consul in Unterhandlungen mit dem Papste; das Resultat davon war das Concordat vom zehnten September 1801 und die damit zusammenhängenden organischen Artikel für die katholische Kirche Frankreichs. Offen spricht sich in diesen Gesetzen der Wunsch der Regierung aus, der katholischen Kirche eine feste, würdige, in manchem Bezuge sogar glänzende Stellung zu geben. Allein die Erfahrung früherer Zeit hatte gelehrt, welche Gefahren in dem Begriffe einer Staatskirche liegen; außerdem verlangte der Geist, welcher in den Revolutionsstürmen sich entwickelt hatte, Sicherstellung der protestantischen Kirche gegen alle Uebergriffe der katholischen. Daher wurde mit gutem Vorbedachte der erste Artikel des Concordates so abgefaßt: „Das Gouvernement der französischen Republik erkennt an, daß die katholische, apostolische

a) S. die vortrefflichen Bemerkungen, welche der Graf Portalis in seiner im Jahre 1802 bei Gelegenheit der Abschließung des Concordats in dem Corps législatif gehaltenen Rede, über die Wichtigkeit der Religion in politischer Beziehung gemacht hat. — Uebrigens scheint die den Kirchen, der katholischen sowohl als den beiden protestantischen, ertheilte Organisation darauf hinzudeuten, daß der erste Consul neben dem angegebenen noch einen andern, minder edeln, für ihn aber vielleicht wichtigern Zweck im Auge hatte, nämlich sich in diesen Kirchen Mittel zur Beherrschung des Volkes zu verschaffen. Dieses erklärt, warum er die Lenkung dieser Kirchen sich großentheils selbst vorbehielt.

und römische Religion die Religion der großen Mehrheit der französischen Bürger ist." Um gesetzlich die katholischen Geistlichen zur Toleranz zu verpflichten, heißt es im 52. Artikel: „Die Pfarrer sollen sich in ihrem Unterrichte keine, weder directe, noch indirecte, Anklagen gegen Personen oder gegen die andern von dem Staate autorisirten Culte erlauben." In der trefflichen Rede, welche der damalige Cultminister Portalis über das Concordat in dem legislativen Corps hielt, sagt derselbe unter Anderm: „Es ist von großer Wichtigkeit, daß unter einem Gouvernement, welches alle Culte beschützt, alle Culte sich gegenseitig toleriren. Daher ist es Pflicht der Geistlichen, sich bei der Ausübung ihrer Amtsgeschäfte aller unbesonnenen Ausfälle, welche die gute Ordnung stören könnten, zu enthalten. Selbst das Christenthum, ein Freund der Humanität, gebietet, diejenigen, welche einen andern Glauben haben, zu schonen, zu ertragen Alles, was Gott trägt, und mit allen Menschen in Frieden zu leben."

Wiewohl unter dem Consulate und dem Kaiserthume die katholische Kirche auf die Rechte einer Staatskirche keine Ansprüche machen durfte, und die Regierung ängstlich darüber wachte, daß der Klerus sich keinerlei politische Uebergriffe erlaubte, so kam es doch bald wieder dahin, daß der Katholicismus sehr bevorzugt und die protestantische Kirche in eine sehr untergeordnete Stellung herabgedrückt wurde. Politische Gründe mannichfaltiger Art, besonders der Wunsch, seine Würde und Regierung unter die kirchlichen Sanctionen zu stellen, welchen der Geist des französischen Volkes und des gesammten katholischen Europa's noch immer eine so große Wichtigkeit beilegte, zum Theil auch schon das Verlangen, seinen Hof durch allen möglichen Glanz zu verherrlichen, veranlaßte Napoleon, der katholischen Kirche viele Zugeständnisse zu machen. Man sah wieder die geistlichen Würdeträger in den Palästen

des Kaisers und in seinem Gefolge erscheinen; sie wurden bei öffentlichen Festen zugezogen und mit großer Zuvorkommenheit behandelt, bei allen wichtigen Feierlichkeiten trat der Katholicismus wieder in seinem ganzen, die Augen des Volkes blendenden Glanze auf, während im Stillen manche Kirchen sich wieder durch Dotationen und Vermächtnisse bereicherten. Mehrere katholische Feiertage, wie Mariä Himmelfahrt und Allerheiligen, die ihrer eigentlichen Bedeutung nach mit dem Protestantismus im Widerspruche stehen, wurden dennoch durch eigene Verordnungen zu allgemeinen Feiertagen erhoben und mithin auch den Evangelischen imponirt, und das Fest des heiligen Napoleon sogar in der es betreffenden Verordnung als die Feier der Wiederherstellung der katholischen Religion in Frankreich bezeichnet. Bei der Verordnung, daß die Soldaten vor dem Allerheiligsten die Kniee beugen sollten, wurde für die Protestanten keine Ausnahme statuirt. Noch viel bedenklicher für die Evangelischen war der 38. Artikel des Gesetzes vom 17. März 1808 über die Organisation der kaiserlichen Universität, worin es heißt: Toutes les écoles de l'Université impériale prendront pour base de leur enseignement les préceptes de la religion catholique. Der Protestantismus blieb während der Kaiserregierung in bescheidenem Dunkel, froh, wenigstens einmal die lange ersehnte Gewissens- und Cultfreiheit erhalten zu haben. Bei aller Bevorzugung indessen, welche der katholischen Kirche von Seiten des Staates zu Theil ward, durfte sie es doch nicht wagen, dem Protestantismus feindlich entgegenzutreten. Die gewaltige Kraft der Regierung äußerte sich auch in dem mächtigen Schutze, der über der protestantischen Kirche schwebte. Sie blieb bis zum Sturze Napoleon's im vollen Besitze der ihr garantirten Rechte, und kein Priester hätte es ohne schwere Ahndung wagen dürfen, ihr irgend eine Kränkung zuzufügen.

Ungleich ungünstiger gestalteten sich die Verhältnisse während der Restauration. Was das zwischen dem ersten

Consul und dem Papste abgeschlossene Concordat, aus wohlerwogenen Gründen, der katholischen Kirche versagt hatte, das gewährte ihr sogleich wieder die von dem achtzehnten Ludwig gegebene Charte. Sie erhob dieselbe abermals zur Würde einer Staatskirche a). Mochte auch ein anderer Artikel alle von dem Staate anerkannten Culte unter den gleichen Schutz der Gesetze stellen b), so war doch die Verfügung der Charte, durch welche die katholische Kirche dem Staate gegenüber wieder in die Stellung versetzt wurde, welche sie vor der Revolution einnahm, zu bedeutungsvoll, als daß nicht die Protestanten zum Voraus sich auf die parteiischste Begünstigung dieser Kirche, und in eben dem Grade auf ungerechte Zurücksetzung der ihrigen hätten gefaßt machen sollen. Die bekannte Vorliebe der Bourbonen und des größten Theils des sich wieder um sie schaarenden Adels konnte sie in diesen Erwartungen nur bestärken. Nicht ohne Besorgnisse blickten daher die Evangelischen der Zukunft entgegen, Besorgnisse, welche bald durch entsetzliche Ereignisse nur allzu sehr gerechtfertigt zu werden schienen. Denn kaum war die Schlacht von Waterloo geschlagen und Napoleon des Thrones, den er hundert Tage lang wieder eingenommen hatte, beraubt, als in den mittäglichen Departements Frankreichs ein blutiges Drama aufgeführt wurde. Mit Greuelscenen war in Marseille die Nachricht von der Zurückkunft der Bourbonen gefeiert worden; doch richtete sich hier die Wuth des empörten Pöbels nur gegen Militärs und solche Personen, welche die öffentliche Stimme, oft ein grundloses Vorurtheil, als Bonapartisten bezeichnete. Aber bald ertönte die Kunde, daß in Nimes und der Um-

a) Der sechste Artikel der Charte war also abgefaßt: La religion catholique, apostolique et romaine est la religion de l'état.

b) Artikel 5. der Charte: Chacun professe sa religion avec une égale liberté et obtient pour son culte la même protection.

gegend, bis in die Cevennen, die Protestanten von einer zügellosen Bande geplündert, gemordet wurden. Mehrere Tage lang loderten allenthalben die die Wohnungen der Protestanten verzehrenden Flammen, mehrere Tage lang floß das Blut von Männern und Weibern, Kranken und Gesunden, Greisen und Kindern. Und alle diese Greuel fielen vor unter den Augen feiger Auctoritäten, welche, von Angst überwältigt, nicht wagten, denselben Einhalt zu thun. Die Zeiten der Ligue und der Dragonaden schienen zurückgekehrt. Es waren freilich nicht die Katholiken von Nimes, welche ihre protestantischen Mitbürger brandschatzten, plünderten und mordeten; viele unter denselben nahmen sich im Gegentheile mit heroischem Muthe der Verfolgten an und wagten ihr Leben, um sie zu retten. Selbst Priester sah man jenen blutbedeckten Menschen kühn entgegentreten, um sie zu besänftigen und von weitern Greueln abzuhalten. Verübt wurden jene Schandthaten von einer von Beaucaire her herbeigeeilten zügellosen Bande, an welche sich auf dem ganzen Wege nach Nimes hin und in dieser Stadt selbst die Hefe des Pöbels angeschlossen hatte. Allein jene entsetzlichen Ereignisse beweisen doch nur allzu deutlich, wie viele Menschen noch in jenen Gegenden wohnten, welche von dem glühendsten Religionshasse beseelt waren. Denn daß es bloß politischer Haß war, welcher sie zu jenen Greueln veranlaßte, das glaubte selbst unter den Katholiken von Nimes kein Verständiger; zu deutlich hatten sie die Hugenotten als ihre Schlachtopfer bezeichnet a). —

a) S. Lauze de Peret, Eclaircissements historiques en réponse aux calomnies dont les protestants du Gard sont l'objet et précis des agitations et des troubles de ce département depuis 1790 jusqu' à nos jours. Paris 1818. Derselbe (als Fortsetzung der Eclaircissements), Causes et précis des troubles, des crimes, des désordres dans le département du Gard en 1815 et 1816. Paris 1819. (Durand) Marseille, Nismes et ses environs en 1815, par un témoin oculaire. Paris 1818.

Man kann sich denken, mit welchen Gefühlen die Nachrichten von diesen Greuelscenen von den Protestanten aufgenommen wurden. Wer bürgte ihnen dafür, daß nicht auch an andern Orten der entfesselte Religionshaß, von dem politischen verstärkt, die Protestanten unter dem Vorwande der Anhänglichkeit an den gestürzten Kaiser auf ähnliche Weise verfolgen würde! Mit ängstlicher Spannung warteten sie, ob denn nicht jene blutbefleckten Menschen, oder wenigstens ihre Anführer und diejenigen unter ihnen, welche offen sich ihrer Greuelthaten rühmten, zur verdienten Strafe würden gezogen werden. Sie warteten vergebens; selbst der entsetzliche Trestaillans, der in Nimes die blutigste Rolle gespielt hatte, wurde von den Tribunalen von Montpellier und Lyon, vor welche er gestellt wurde, freigesprochen, weil Niemand gegen ihn als Zeuge aufzutreten wagte. Es war leicht zu erkennen, daß die Regierung selbst über das Vorgefallene den Schleier der Vergessenheit zu ziehen suchte.

Man wird es begreiflich finden, daß unter solchen Verhältnissen die Protestanten zu dem neuen Gouvernement kein sonderliches Vertrauen fassen konnten. Um so weniger konnten sie sich zu einem solchen Vertrauen gestimmt fühlen, da nun mit jedem Tage deutlicher und unverholener die parteiische Bevorzugung der katholischen Kirche und in eben dem Grade die Zurücksetzung der protestantischen hervortrat. Im Bewußtseyn, die Gunst der Regierung zu besitzen und von ihr auch bei ungerechten Uebergriffen geschützt zu seyn, erhob allenthalben der katholische Klerus übermüthig, zuweilen drohend das Haupt; um desto größer wurde die Spannung, welche zwischen den beiden Kirchen, die während der Kaiserzeit so friedlich neben einander gelebt hatten, eintrat. Offene Eingriffe in die Rechte der protestantischen Kirche durfte sich zwar die katholische Geistlichkeit nicht oft erlauben. Ohne Hindernisse fand allenthalben der evangelische Cultus statt. Selbst in dem

mittäglichen Frankreich, nachdem dort der gräßliche Sturm von 1815 ausgetobt hatte, und die gesetzliche Ordnung wieder hergestellt war, versammelten sich ungestört die Protestanten wieder in ihren Kirchen, und wo sie keine hatten, auf dem freien Felde, und stimmten wie früherhin wieder ihre alten Psalmen an. Die Regierung gewährte sogar den Protestanten manchmal einige Begünstigungen. Je parteiischer sie die katholische Kirche bevorzugte, desto mehr suchte sie sich dadurch, daß sie auch den Protestanten von Zeit zu Zeit eine kleine Gunst zufließen ließ, den Anschein der Unparteilichkeit zu geben. Sie gründete hier und da, wo die religiösen Bedürfnisse der Protestanten es am dringendsten erheischten, neue Pfarreien, bewilligte Zuschüsse zu Kirchenbauten, Stipendien für die ärmern Theologie Studirenden, und Subventionen für wichtige protestantische Anstalten. Allein auf der andern Seite mußten sich die Protestanten viele, zuweilen peinliche, Zurücksetzungen und Verationen gefallen lassen. Bei jeder Gelegenheit gab man es ihnen zu fühlen, daß die katholische Kirche die Staatskirche sey und unter dem besondern Schutze der Regierung stehe. Bei allen öffentlichen Feierlichkeiten entfaltete der Katholicismus seinen ganzen Pomp und Glanz; von dem Protestantismus war nicht die Rede. Obgleich das organische Gesetz vom 10. September 1801 im 45. Artikel ausdrücklich verordnete, daß in allen Städten, in welchen sich Kirchen anderer Culte befänden, keinerlei religiöse Ceremonie außerhalb der dem katholischen Cultus geweihten Gebäude stattfinden dürfe, so wurden doch wieder überall die Processionen nach alter Weise und mit mittelalterlichem Gepränge eingeführt. Ob durch solche Processionen der protestantische Cultus gestört wurde, darum kümmerte man sich nicht. Man ging an manchen Orten noch weiter und wollte die Protestanten, die in solchen Straßen wohnten, durch welche die Procession zu ziehen pflegte, zwingen, am Frohnleichnamstag ihre Häu-

ser festlich zu behängen und zu schmücken a). Bald blieb es nicht mehr bei den Processionen. Ganze Banden von Missionären wurden ausgeschickt, um den Katholicismus in Frankreich zu erwecken. Von den geschmacklosen Theaterstreichen und lächerlichen Capucinaden, welche sich diese Menschen erlaubten, um auf die Menge Effect zu machen, kann man sich kaum einen Begriff machen, aber eben so wenig von dem Fanatismus, welchen sie besonders in denjenigen Orten hervorriefen, in welchen Katholiken und Protestanten vermischt wohnten. Auch in Straßburg erschien im Jahre 1826 eine solche Mission und trieb hier längere Zeit ihr Unwesen. O, auf welche beklagenswürdige Weise wurde damals das herrliche Münster entweiht, durch wahre Harlekinaden, welche auf der einst für Gailer von Kaisersberg erbauten Kanzel aufgeführt, und durch die geschmacklosen, ekelhaften Controverspredigten, die von dieser Stätte und einer gegenüber aufgeschlagenen Kanzel herab gehalten wurden! Den Schluß der Mission machte hier, wie anderwärts, ein ungeheuerer Umzug zur Pflanzung eines riesengroßen Missionskreuzes. Die vernünftigern Katholiken trauerten im Stillen über solchen Unfug; aber das niedere Volk war in großer Aufregung, und wer in jener Zeit seiner religiösen Stimmung entgegengetreten wäre, hätte leicht zu großem Unheile Veranlassung geben können.

Das war aber nicht Alles. Eine von Priestern gegründete, geleitete, beseelte Congregation zog sich, wie

---

a) Bereits im Jahre 1817 waren mehrere Protestanten in Puy-Laurens (Departement des Tarn) verurtheilt worden, weil sie dem Befehle der Ortsbehörde, ihre Häuser am Frohnleichnamsfeste zu schmücken, keinen Gehorsam geleistet hatten. Der Cassationshof bestätigte dieses Urtheil. Ein ähnlicher Fall hatte 1818 in Lourmarin (Departement de Vaucluse) statt, wo um desselben Grundes willen ein Herr Roman zu einer Geldbuße verurtheilt wurde. Dießmal äußerte der Cassationshof eine andere Meinung: das gegen Herrn Roman ausgesprochene Urtheil wurde cassirt.

ein eng geknüpftes Netz, über ganz Frankreich hin, und leicht war es dem Klerus, unter den Verbündeten, zu welchen nicht bloß Leute aus dem Volke, sondern auch höher stehende Personen gehörten, vermittelst zahlreicher, oft in stiller Verborgenheit gehaltenen Versammlungen, eine beständige religiöse Aufregung zu erhalten. Der Einfluß der Congregation wurde bald in allen Verhältnissen fühlbar, nnd drohte endlich, sogar der Regierung, welche ihre Entstehung begünstigt hatte, gefährlich zu werden. Die Protestanten wurden von öffentlichen Stellen immer mehr entfernt. Selbst in denjenigen Städten, in welchen die protestantische Bevölkerung überwiegend ist, war es einem Evangelischen schwer, zu einem öffentlichen Amte zu gelangen. Sogar unter den Katholiken durften nur diejenigen auf raschere Beförderung hoffen, welche sich durch ihren — meistens nur erheuchelten — religiösen Eifer auszeichneten, und nicht umsonst klagten die Officiere, daß ihr Avancement weniger mehr von ihren geleisteten Diensten, als von den Berichten abhinge, welche die den Regimentern beigegebenen Aumoniers einzuschicken gehalten waren. Der Proselytismus wurde allenthalben ungescheut, nicht selten auf die schamloseste Weise getrieben. Protestanten konnten ohne Gefahr ihre Kinder nicht mehr den öffentlichen Erziehungsanstalten anvertrauen, noch weniger katholischen Privatanstalten, welche beinahe sämmtlich unter dem Einflusse der Congregation standen, und in welchen alle Künste der Verführung angewandt wurden, um die Zöglinge zur katholischen Kirche herüberzuziehen. — Klagen der Eltern über solcherlei verwerflichen Unfug fanden selten Gehör a)!

a) Großes Aufsehen machte damals unter Anderm die Geschichte eines Engländers (Douglas Loveday), dessen beide Töchter nebst einer Nichte, Tochter des Gouverneurs von Benares, in einer pariser Erziehungsanstalt heimlich im Jahre 1821 zum Katholicismus bekehrt wurden. Vergebens waren die Klagen dieses Engländers

Der Einfluß des Klerus auf alle Verhältnisse und namentlich auch auf die Acte der Regierung und die Verhandlungen der beiden gesetzgebenden Kammern wurde mit jedem Jahre größer, sichtbarer. Einen äußerst bedenklichen Beweis hiervon lieferte das den 20. April 1825 promulgirte Gesetz über das Sacrilegium, welches, in einigen seiner wesentlichsten Verfügungen auf die Transsubstantiationslehre gegründet, offenbar eine der katholischen Kirche gemachte Concession und von der Geistlichkeit derselben eingegeben war [a]). Schon bei der ersten Kunde von dem

---

über die schändlichen Mittel, die man angewandt hatte, um genannte Frauenzimmer zur Abschwörung des Protestantismus zu bewegen; vergebens waren auch seine Bemühungen, um seine älteste Tochter aus einem Kloster in Paris, in welchem sie verborgen gehalten wurde, zurückzuerhalten. S. Pétition à la Chambre des Députés par Douglas Loveday, se plaignant du rapt de séduction opéré sur ses deux filles et sur sa nièce dans une maison d'éducation où il les avait placées à Paris, où l'on a abusé de la crédulité de ces jeunes personnes à l'aide de terreurs superstitieuses d'obsessions et de faux miracles, pour les convertir subitement au Catholicisme, en l'absence, à l'insu et contre le voeu de leurs parents. Paris 1822.

a) Hier der erste Titre dieses Gesetzes, welches zum Beweise dienen kann, wie weit eine Regierung sich verirren kann, wenn sie sich einmal dem priesterlichen Einflusse hingegeben hat.

Art. 1. La profanation des vases sacrés et des hosties consacrées constitue le crime de sacrilège.

Art. 2. Est déclarée profanation toute voie de fait commise volontairement, et par haine ou mépris de la religion, sur les vases sacrés ou sur les hosties consacrées.

Art. 3. Il y a preuve légale de la consécration des hosties, lorsqu'elles sont placées dans le tabernacle ou apposées dans l'ostensoir, et lorsque le prêtre donne la communion ou porte le viatique aux malades.

Il y a preuve légale de la consécration du ciboire de l'ostensoir, de la patène et du calice, employés aux cérémonies de la religion au moment du crime.

Il y a également preuve légale de la consécration du ciboire et de l'ostensoir enfermés dans le tabernacle de l'église ou dans celui de la sacristie.

Vorschlage dieses Gesetzes durchdrang das Gefühl tiefer Indignation die ganze protestantische Bevölkerung des Reiches, und wurde von allen aufgeklärten und mit Bangigkeit die immer wachsende Gewalt des Klerus beobachtenden Katholiken getheilt. Nicht weniger beredte und energische Stimmen erhoben sich in beiden Kammern gegen dasselbe und machten auf das Gefährliche desselben aufmerksam [a]). Es ging dennoch durch; und schon sprach man von einem bald vorzuschlagenden, wohl noch gefährlichern Gesetze über die Blasphemie. Auch wurde in der Deputirtenkammer der Vorschlag eingereicht und von ihr mit Billigung aufgenommen, daß künftighin die priesterliche Copulation dem bürgerlichen Trauungsacte vorangehen solle, ein Vorschlag, der offenbar darauf ausging, dem Klerus wieder einen ungemessenen Einfluß auf die Ehen zu verschaffen, und namentlich die gemischten Ehen gänzlich in seine Gewalt zu geben.

Bei der zwischen der katholischen und protestantischen Kirche herrschenden Spannung war es unvermeidlich,

---

Art. 4. La profanation des vases sacrés sera punie de mort, si elle a été accompagnée des deux circonstances suivantes:

1. si les vases sacrés renfermaient, au moment du crime, de hosties consacrées;

2. si la profanation a été commise publiquement.

La profanation est commise publiquement, lorsque'elle est commise dans un lieu public et en présence de plusieures personnes.

Art. 5. La profanation des vases sacrés sera punie des travaux forcés à perpétuité, si elle a été accompagnée de l'une des deux circonstances annoncées dans l'article précédent.

Art. 6. La profanation des hosties consacrées, commise publiquement, sera punie de mort; l'exécution sera précédée de l'amende honorable faite par le condamné devant le principale église du lieu où le crime aura été commis, ou du lieu où aura siégé la cour d'assises.

a) In der Pairskammer Chateaubriand, in der Deputirtenkammer Royer Collard, von Türkheim u. a. m.

daß es hier und da zu offener Polemik kam. Doch geschah dieß nicht so oft, als man es vielleicht erwarten könnte. Manchen Angriffen und Vexationen setzten die Protestanten nur Stillschweigen entgegen, nicht aus Furcht, sondern aus dem Gefühl ihrer Würde und der Ueberzeugung, daß durch alle intolerante Manifestationen der Katholicismus sich am meisten selbst schade. Unter die wichtigsten polemischen Schriften, die während der Restauration von Seiten der Protestanten erschienen, gehören die zwei Werke, welche der geistreiche Samuel Vincent, Pfarrer von Nismes, den in dem berühmten Werke von Lamennais enthaltenen Anschuldigungen gegen den Protestantismus entgegensetzte [a]), und die Antwortschreiben auf zwei von dem Bischofe in Bayonne an die Protestanten gerichtete Briefe [b]).

Frankreich befand sich während der Restauration, nachdem die durch die beiden Invasionen geschlagenen Wunden vernarbt waren, in materieller Beziehung in einer sehr glücklichen Lage. Allein in religiöser Hinsicht war es für die Protestanten eine trübe Zeit; und Vieles würde sich noch viel schlimmer gestaltet haben, wenn nicht der Protestantismus unter einem unsichtbaren Schutze gestanden hätte, vor welchem selbst der katholische Klerus und der fanatisirte Pöbel zuweilen scheu zurücktraten: das war die Achtung der heller Denkenden unter dem Volke, und namentlich derjenigen, welche die verderblichen Mißgriffe der Regierung zur Opposition drängten. Unter dem Schutze dieser Opposition wurde der Protestantismus selbst in ge-

---

a) Vincent, Observations sur l'unité religieuse en réponse au livre de M. De Lamennais intitulé: Essai sur l'indifférence etc. Paris 1820.

Id. Observation sur la voie d'autorité appliquée à la religion, en réponse etc. Paris 1821.

b) Réponses à la première et à la seconde lettre de M. L'évêque de Bayonne aux protestants d'Orthez. 1826.

wissem Sinne zu einer politischen Macht. Das Bewußtseyn seiner Stärke erhöhte seinen Muth, weckte seine Kräfte. Zu keiner Zeit vielleicht erstarkte der Protestantismus in Frankreich schneller, sichtbarer, als unter der ihm so abgeneigten Regierung der Restauration.

Die übermäßige Gewalt, welche unter den Bourbonen der ältern Linie die Priesterschaft errungen hatte, wurde durch die Julirevolution gebrochen. Die Stürme derselben verbreiteten unter dem katholischen Klerus einen furchtbaren Schrecken. Mehrere angesehene Geistliche, die sich durch ihr intolerantes Treiben am bemerklichsten gemacht hatten, flohen ins Ausland. Und in der That schienen die Zerstörung des erzbischöflichen Palastes in Paris und die in der Kirche St. Germain l'Auxerrois verübten Excesse auf eine sehr gereizte Stimmung des Volkes hinzudeuten. Es handelte sich jetzt darum, die Verhältnisse der Kirche zum Staate aufs Neue zu ordnen und jene in ihre gebührenden Schranken zurückzuverweisen. Nicht Wenige, besonders unter denjenigen, welche in politischer Hinsicht sich dem Republicanismus zuneigten, trugen nun alles Ernstes darauf an, daß man die Bande, welche bisher Kirche und Staat verknüpft hatten, gänzlich lösen und jene sich selbst überlassen sollte. Wer der Religion zu bedürfen glaube, der solle auch die Geistlichen bezahlen. Es versteht sich, daß dieser Vorschlag die protestantische Kirche so gut betraf als die katholische. Glücklicherweise scheiterte er an dem die große Mehrheit in den gesetzgebenden Kammern beseelenden besonnenen Geiste; denn die Annahme desselben würde zuverlässig dem Staate eben so wenig als der Kirche förderlich gewesen seyn. Allein mit Recht beeilte man sich, der katholischen Kirche den Charakter einer Staatskirche wieder zu entziehen und sie bloß als Kirche der Mehrheit zu proclamiren. Der Protestantismus, der jetzt wieder, wie nach langem Alpdrücken, freier aufathmete, sah hierin eine gute Vorbedeutung und überließ sich der frohen Hoff-

nung, daß die Zeiten ungerechter Hintansetzung hinter eine ungemessen bevorzugte und übermüthige Staatskirche nicht mehr zurückkehren würden.

Der Schrecken der Julirevolution wirkte längere Zeit auf die Priesterschaft fort. Sie verhielt sich ganz ruhig; denn sie fürchtete gleicher Weise das Volk, wie die ihr nicht besonders geneigte Regierung, mit welcher sie sich in offener Spannung befand. Je eifriger sie sich unter der Restauration mit Politik beschäftigt hatte, desto weniger wagte sie jetzt sich damit zu befassen. Sie hielt sich ängstlich in dem Kreise der ihr angewiesenen Pflichten, und dieß gerade söhnte bald wieder den Geist des Volkes mit ihr aus. Ueberall kam das mit größerer Lebhaftigkeit als früher sich regende religiöse Bedürfniß ihr entgegen, und mit diesem die Achtung, welche sie durch ihr ambitiöses, fanatisches Treiben während der Restauration verloren hatte. Den Protestantismus ließ sie jetzt unbehelligt. Eine politische Macht war dieser, seitdem alle Gefahren für ihn verschwunden waren, nicht mehr, aber um so ruhiger konnte er unter dem sichern Schutze der Gesetze sich der Entwickelung der in ihm liegenden Kräfte und seiner in so mancher Beziehung noch unvollkommenen kirchlichen Verfassung überlassen. Die Zeit schien gekommen zu seyn, wo beide Kirchen, wenn auch nicht gerade in freundschaftlichem Einverständnisse, doch wenigstens in äußerlichem Frieden, ihrer großen Bestimmung, der Förderung des religiösen und sittlichen Lebens im Volke, sich würden hingeben können.

Indessen war diese schöne Hoffnung doch nur eine Täuschung. Bald wurde die Aufmerksamkeit des katholischen Klerus wieder auf den Protestantismus gelenkt, bald fingen die Reibungen zwischen beiden Kirchen wieder an. Es wirkten mancherlei Ursachen zusammen, um den kurzen Frieden zu stören, und man ist es der Gerechtigkeit schuldig, einzugestehen, daß von diesen Ursachen einige auf Rechnung der französischen Protestanten, wenigstens der-

jenigen unter ihnen fallen, welche, kaum befreit von dem Drucke, mit welchem eine Reihe von Jahren hindurch der Katholicismus auf ihnen gelastet hatte, demselben nun kühn entgegentraten und ihm den Krieg ankündigten.

Es hatte sich nämlich im Jahre 1832, zum Theil auf Anregung von außen her, in Paris die evangelische Gesellschaft gebildet, welche in kurzer Zeit eine bedeutende Ausdehnung gewann und einen großen Theil der rührigsten Kräfte der protestantischen Kirche an sich zog. Diese setzte es sich zur Aufgabe, nicht nur in der protestantischen Kirche ein neues Leben zu wecken, sondern auch in der katholischen Kirche die auflösenden Elemente zu bekämpfen und dem wieder erwachten religiösen Bedürfnisse eine entsprechende Nahrung zuzuführen. Das erste glaubte sie, irrigerweise, dadurch am sichersten erreichen zu können, daß sie die alten confessionellen Doctrinen, welche im Bewußtseyn der Kirche sehr erblaßt waren, wieder auffrischte und wo möglich zur unbedingten Herrschaft brächte; dieses, indem sie unter der katholischen Bevölkerung des Landes ein weit verzweigtes System des Proselytismus anlegte. Der Katholicismus Frankreichs schien der evangelischen Gesellschaft zu einer großen Umwandlung reif zu seyn. War er nicht in dem Gemüthe Unzähliger gänzlich erstorben? Begegnete nicht immer noch dem Klerus, der hinter der Bildung der Zeit so weit zurückgeblieben war und sich unter der Restauration so verhaßt gemacht hatte, eine entschiedene Abneigung? Sprach sich nicht ein wieder erwachtes, aber noch regellos umherschweifendes religiöses Bedürfniß in den seltsamen Erscheinungen des St. Simonismus und der neu-französischen Kirche des Abbé Chatel deutlich aus? Sah man nicht allenthalben eine Menge Katholiken in die protestantischen Kirchen kommen und dem Gottesdienste mit dem größten Interesse beiwohnen? Viele Mitglieder der evangelischen Gesellschaft glaubten alles Ernstes, daß für die Verbreitung des Protestantismus

in Frankreich eine neue Aera angebrochen sey. Es regte sich in ihnen wieder der alte kühne, unruhige Hugenottengeist. Sie hatten es gar nicht hehl, daß Frankreich protestantisirt oder, wie man sich lieber ausdrückte, evangelisirt werden müsse; davon hänge sein ganzes Heil ab, und wer weiß, ob nicht Mancher unter ihnen sich im Stillen der bald erscheinenden Zeit freuete, wo in Notre Dame oder Saint-Sulpice der Protestantismus gepredigt werden würde. Wagte es doch ein Professor der Theologie von Montauban, in Toulouse, einer wegen ihrer vorzüglichen Anhänglichkeit an den Katholicismus bekannten Stadt, bei Gelegenheit einer hier im Jahre 1839 berufenen Pastoralconferenz von der Kanzel herab zu erklären, „Frankreich liege im Irrthum und im Argen, man müsse es zu retten suchen; das einzige Mittel hierzu sey, es zu evangelisiren. Der Proselytismus sey für jeden gläubigen Protestanten eine heilige, unerläßliche Pflicht" a). — In großer Anzahl sandte die evangelische Gesellschaft zur Erreichung ihrer Zwecke ihre Evangelisten und Colporteurs aus. Während die erstern in protestantischen Gemeinden, welchen, wie man glaubte, rationalistisch gesinnte Geistliche vorstanden, mit lebhaftem, oft fanatischen Eifer die Lehren des strengen Calvinismus predigten und, wo sich Mittel dazu fanden, separatistische Capellen errichteten, ein Grund unglückseligen Zwiespaltes und betrübender Zerrüttung in vielen Gemeinden, durchzogen die Colporteurs katholische Städte und Dorfschaften, boten Bibeln und Tractate zum Verkaufe aus und begleiteten den Absatz derselben mit erbaulichen Reden.

Man kann es begreifen, daß der katholische Klerus nicht gleichgültig bleiben konnte. Daß viele protestantische Geistliche und Laien sich offen gegen diese unbesonnene Befehdung des Katholicismus aussprachen, konnte ihn nicht

a) S. den Evangéliste, Jahrgang 1839, S. 98.

beruhigen. Die Sache schien ihm um so bedenklicher, da wirklich mehrere katholische Gemeinden sich gegen ihre Pastoren auflehnten und erklärten, zu dem Protestantismus übertreten zu wollen [a]).

Hierzu kamen aber noch andere Gründe der Aufregung in der katholischen Kirche. Mit schmerzlichem Befremden sah sie zwei Töchter des Königs mit Protestanten sich verbinden, und sogar den Erben des Thrones eine protestantische Fürstentochter zur Gemahlin nehmen. Viele Geistliche glaubten hierin eine Bestätigung der laut ausgesprochenen Hoffnungen der evangelischen Gesellschaft zu erblicken; der Hof selbst schien ihnen die protestantische Bewegung zu begünstigen und sich der evangelischen Kirche zuzuwenden. Mit peinlichen Empfindungen dachten sie an die Zeit, wo einst eine protestantische Königin auf dem Throne sitzen würde, von welchem in bessern Zeiten die Befehle zur Vertilgung des Protestantismus ausgegangen waren. Es war den Bischöfen, welche der Herzogin von Orleans auf ihren Reisen vorgestellt wurden, unmöglich, ihren Verdruß zu bergen; und an dringenden, zuweilen im höchsten Grade indiscreten Anmuthungen sich zu bekehren fehlte es der trefflichen Fürstin auch nicht [b]).

Im Jahre 1837 begannen die Streitigkeiten der preußischen Regierung mit dem Erzbischofe von Cöln. Waren diese nun, wie aus allem dem, was davon bekannt geworden ist, zu erhellen scheint, das Resultat einer weit verzweigten, ungemein thätigen und auf die Realisirung

---

a) Z. B. Malaucene bei Orange (Depart. Vaucluse) im Jahre 1834; Césuville bei Cherbourg, im Jahre 1837; La Croix aux Mines, im Depart. des Oberrheins im Jahre 1840, u. a. m.

b) M. s. die Anrede des Erzbischofs von Toulouse im Jahre 1839, (Evangéliste 1839, S. 185.) und die noch viel unschicklichere und geradezu auf Bekehrung antragende Rede, welche in Beziers der Bischof von Montpellier an die Herzogin von Orleans hielt (ebendas. S. 196.).

großer Pläne hinarbeitenden ultramontanen Propaganda, die auch in Frankreich viele rüstige Werkzeuge zählte, so hatten sie zum unmittelbaren Erfolge, in dem Katholicismus aller derjenigen Länder, über welche sich jene Propaganda erstreckte, und namentlich in der Priesterschaft eine ungewöhnliche Aufregung hervorzubringen. Auch in Frankreich äußerte sich augenblicklich dieser Einfluß der cölner Wirren. Eine ungemeine Bewegung in dem katholischen Klerus drängte sich der Beobachtung jedes Unbefangenen auf. Früher ruhig den Pflichten seines Standes lebend, ja sogar ängstlich gestimmt, trat derselbe nun wieder kühner hervor; seine Sprache wurde von Tage zu Tag anmaßender; laut klagte er über die entsetzlichen Bedrückungen und Verfolgungen, welchen, wie er vorgab, die katholische Kirche in protestantischen Ländern, wie in Preußen und Irland ausgesetzt sey, während er zum Voraus triumphirend auf die puseyistischen Bewegungen in England als das deutliche Symptom einer baldigen Rückkehr des ganzen Landes zum Katholicismus hinwies. Die dem Ultramontanismus zu Organen dienenden Zeitschriften sprachen jetzt wieder unverholen die ungemessenen Ansprüche aus, welche das Papstthum bis zu seinem letzten Athemzuge nie aufgeben wird, während sie von Zeit zu Zeit, theils zur Belustigung, theils zur Erbauung ihrer Leser, die schmählichsten Verleumdungen gegen den Protestantismus vortrugen, ja sogar manchmal rein erfundene, von der gehässigsten Leidenschaft ausgeborene scandalöse Historien über das Leben und Wirken der protestantischen Geistlichen auftischten. War in Frankreich der Katholicismus schon durch die oben angegebenen Ursachen gegen die evangelische Kirche in eine sehr gereizte Stimmung versetzt worden, so wurde diese nunmehr viel hostiler und trat schärfer hervor. In denjenigen Landestheilen, in welchen die Bevölkerung aus Protestanten und Katholiken besteht, äußerte sich diese Stimmung, in Verbindung

mit den von Rom aus ertheilten Instructionen, zunächst in Betreff der gemischten Ehen. Zwar hatten auch früher schon die katholischen Priester Brautleuten verschiedener Confession das Versprechen abgefordert, ihre Kinder sämmtlich in dem katholischen Glauben erziehen zu lassen, allein wenn diese sich entschieden weigerten, dieses Versprechen abzulegen, und erklärten, lieber auf die Einsegnung ihrer Ehe durch die katholischen Geistlichen Verzicht zu leisten, war ihnen die Copulation selten versagt worden. Von jetzt an aber war von dieser milderen Praxis keine Rede mehr. Mit unbeugsamer Strenge bestanden die Priester auf dem angegebenen Versprechen. Eine Strenge übrigens, welche in diesen Landestheilen der katholischen Kirche nur zum Nachtheile gereicht. Denn sehr häufig hat sie zur nächsten Folge, daß die Brautleute, auf die priesterliche Einsegnung Verzicht leistend, sich nur von den protestantischen Geistlichen copuliren und sodann auch, ganz unaufgefordert, alle ihre Kinder in dem Glauben der evangelischen Kirche erziehen lassen a). — Allein auch in mancher andern Hinsicht äußerte sich seit dem Anfange der cölner Streitigkeiten die Aufreizung der katholischen Geistlichkeit Frankreichs gegen den Protestantismus. Oeffentliche Vorträge, besonders Fastenpredigten, in welchen die

a) Bereits im Jahre 1838 wurde in der allgemeinen Pastoralconferenz in Straßburg darüber Klage geführt, daß seit einiger Zeit die katholischen Geistlichen wieder anfingen, mit Strenge zu begehren, daß sämmtliche Kinder aus gemischten Ehen katholisch erzogen würden, und im Falle der Weigerung von Seiten der Verlobten die kirchliche Einsegnung versagten. Auf den Antrag, daß die protestantischen Geistlichen das Reciprocitätsrecht geltend machen und denjenigen Personen, welche nicht versprächen, die Kinder protestantisch erziehen zu lassen, die Einsegnung verweigern sollten, wurde entgegnet, der Standpunkt des protestantischen Geistlichen sey ein ganz anderer als der des katholischen; letzterer gehe von dem Princip einer alleinseligmachenden Kirche aus, welches jener nicht annehme, daher er

Reformation und die ganze evangelische Kirche mit Schmähungen überhäuft wurden, gehörten nicht mehr zu den Seltenheiten. Eine gleiche Sprache wurde in manchen Flugschriften geführt, die zuweilen mit Genehmigung der obern Behörde erschienen und die protestantischen Geistlichen gegen ihren Willen zwangen, zur Vertheidigung ihres Glaubens und ihrer Kirche ebenfalls öffentlich aufzutreten. Unter den rücksichtslosen Bestreitern des Protestantismus zeichnete sich besonders der Abbé Lacordaire aus, jetzt Dominikaner, und bekannt als einer der vorzüglichsten katholischen Kanzelredner Frankreichs. Derselbe entblödete sich auch nicht, in einer kleinen Schrift die ausschweifendsten Ideen über die Würde und die Rechte des päpstlichen Stuhles vorzutragen und laut die dringende Nothwendigkeit einer neuen, alle andern Gewalten verschlingenden Theokratie zu verkündigen a).

---

auch im Verweigerungsfalle des angegebenen Versprechens die Einsegnung nicht versagen dürfe. Uebrigens werde die katholische Kirche, welche seit einiger Zeit, obgleich ganz mit Unrecht, durch einige Ereignisse aufgeschreckt worden sey und besonders strenge Instructionen erhalten zu haben scheine, wohl von selbst wieder zu einer mildern Praxis zurückkommen. S. prot. Kirchen- und Schulblatt für das Elsaß, Jahrg. 1838, S. 265. Aehnliche Klagen über das Benehmen der katholischen Geistlichkeit in Betreff der gemischten Ehen wurden auf den nachfolgenden Versammlungen der straßburger Pastoralconferenz laut.

a) Lacordaire, Lettre sur le Saint-Siège. Paris 1838. Welchen Begriff dieser Geistliche sich von dem Papstthume macht, geht schon aus folgender Stelle der Vorrede hervor: L'auteur ne se flattait pas, malgré son amour profond pour Rome chrétienne, de comprendre toute la sagesse de son action providentielle; il savait que l'amour même est impuissant à tout comprendre, là où l'Esprit Saint verse sans cesse les flots de cette lumière qui aveugle les profanes, et qui ne se laisse pénétrer qu'à demi par ceux qui doivent croire pour mériter de voir. — In einer 1838 in Metz gehaltenen Predigt griff dieser Abbé Lacordaire den Protestantismus auf das heftigste an und behauptete, er habe kein Dogma, keine

Was allein noch dem katholischen Klerus in seinen Aeußerungen und Bestrebungen einige Rückhaltung auferlegte, das war ein gewisses gespanntes Verhältniß, in welchem er fortdauernd zu der Regierung oder vielmehr zu dem königlichen Hofe stand. Vergebens hatte dieser sich der Kirche wieder zu nähern gesucht, und öfters sehr deutlich seinen Wunsch, mit ihr wieder in ein gutes Verhältniß zu treten, zu erkennen gegeben. Der Klerus hatte sich immer sehr spröde bewiesen. Erst als nach dem Absterben des Herrn von Quelen der geschmeidigere Abbé Affre den erzbischöflichen Stuhl in Paris bestieg, konnte der Hof seine Aussöhnung mit der Kirche feiern. Allein

---

Einheit, kein Priesterthum, keine Religion, er führe nothwendig zum politischen Despotismus u. s. w. Die Protestanten konnten solche Anschuldigungen nicht ohne Erwiderung lassen. S. Nicolas, Pasteur protest. à Metz, réponse à la lettre de M. l'Abbé Lacordaire sur le Saint-Siège. Paris et Metz 1838.

Oster, Supplément à la lettre sur le Saint-Siège de M. Lacordaire, et au discours prononcé par le même. Metz 1838.

Lettre à M. l'Abbé Lacordaire par un chrétien catholique, non Romain. Metz 1838 etc.

Zur Vertheidigung des Herrn Lacordaire erschien:

Chuine (Abbé), Discussion sur le protestantisme, précédée d'une analyse d'une conférence de M. l'Abbé Lacordaire. Metz 1838.

Eine schändliche Broschüre ließ im Jahre 1841 ein katholischer Priester von Laparade (Depart. Lot und Garonne) erscheinen unter dem Titel: Le protestantisme mal défendu par ses ministres. In dieser, mit Erlaubniß der geistlichen Obern gedruckten Schrift wird unter Anderm behauptet: Que les Sociétés bibliques sont des entreprises de spéculateurs et de filous qui font l'agio sur la parole sainte, qui parodient indignement les oracles de l'Esprit Saint, pour les vendre au prix de l'or et pour corrompre les ignorants. Hier wird auch die abscheuliche Verleumdung, daß Calvin in Noyon gebrandmarkt worden sey, wieder vorgebracht. Kurz und würdig wurde auf diese Schrift geantwortet in einer Broschüre, betitelt: Les Pasteurs des églises réformées de Lot et Garonne à M. Lachayette, etc. Agen 1841.

jetzt erhob auch der Klerus stolzer sein Haupt. Die Zeit schien ihm günstig, seine durch die Julirevolution gebrochene Macht wieder zu gewinnen, und keinen Augenblick wollte er verlieren, um dieses glänzende Ziel seiner Wünsche zu erreichen. Unverdeckt trat er jetzt mit mehreren Ansprüchen hervor, die er bisher noch mit einiger Schüchternheit hatte laut werden lassen. Einige Erscheinungen, wie man sie unter der Restauration zu sehen gewohnt war, tauchten wieder auf. Hier und da schlugen wieder Missionäre ihr Standquartier auf, Alles aufbietend, um das Volk zu fanatisiren; wo Protestanten wohnten, waren natürlich ihre heftigsten Declamationen gegen diese gerichtet. Allerlei Wunder mußten wieder geschehen, und wurden von den katholischen Zeitschriften mit unglaublichem Eifer ausposaunt. Eine bedeutende Rolle spielten namentlich wieder die auch in einigen Gegenden Deutschlands cursirenden Wundermedaillen. Der unsinnigste, durch alle mögliche Mittel begünstigte Mariendienst drohte an manchen Orten die Verehrung Gottes und Christi beinahe gänzlich zu verdrängen. In der Hauptstadt trat der Katholicismus in Verbindung mit der Romantik in bildender Kunst und Poesie und bot Alles auf, um sich mit dem glänzendsten Flitterstaate herauszuputzen. Die Mönchs- und besonders die Nonnenklöster, welche die Restauration ins Leben gerufen hatte, mehrten sich mit jedem Tage und wußten an vielen Orten, obgleich aller legalen Existenz entbehrend, wieder bedeutende Güter zusammenzubringen. Der Primärunterricht, besonders auf dem Lande, kam nach und nach großentheils in die Hände geistlicher Corporationen a), und viele Geistliche wußten sich auch in höhern Lehranstalten Anstellungen zu verschaffen. Die unter der Regierung der Bourbonen von der ältern Linie in Frankreich wieder eingeschlichenen Jesuiten, welche,

a) Der frères ignorantins und der frères de la doctrine chrétienne.

geschreckt durch das Waffengeklirre der Julirevolution, sich in das Dunkel zurückgezogen hatten, und deren Existenz in Frankreich von vielen ihrer Anhänger öffentlich und frech geleugnet wurde, traten nunmehr wieder ungescheut hervor, gründeten an vielen Orten Profeßhäuser, und wußten überall, wo sie sich festsetzten, in kurzer Zeit sich auf die Gesinnung der sämmtlichen katholischen Geistlichkeit einen überraschenden Einfluß zu verschaffen a). — Die Regierung ließ den Klerus gewähren; denn sie wünschte sehnlich Belebung und Stärkung des religiösen Lebens in Frankreich, und glaubte, daß zur Erreichung dieses so wichtigen Zweckes eine bedeutende Stellung der Geistlichkeit ein nothwendiges Erforderniß sey. Sie schien nicht die mindeste Besorgniß zu hegen, daß die sich wieder so mächtig erhebende katholische Kirche ihr bald sehr hinderlich werden und sogar mit einem der wichtigsten, von ihr gegründeten und unter ihrem Schutze stehenden Institute in harten Conflict treten würde. Mehr Besorgnisse hegten die Protestanten. Wie hätten sie nach Allem, was vorgefallen war, nicht erwarten sollen, daß die katholische Priesterschaft, gestärkt, von den bittersten Feinden der Reformation, den Jesuiten, angefeuert und unterstützt, mit verdoppelter Hostilität ihnen entgegentreten und nichts unversucht lassen würde, um ihre Kirche in dem neuen Schwunge, den sie genommen hatte, zu hemmen und sie wieder in die untergeordnete Stellung, die sie unter der Restauration einnahm, zurückzudrängen.

Wahrscheinlich würden auch diese Besorgnisse des Protestantismus in vollem Maße in Erfüllung gegangen seyn, wenn nicht die katholische Kirche sich in einen Kampf eingelassen hätte, welcher vor der Hand alle ihre Kräfte in

a) S. Libri, de la liberté de conscience, in der Revue des deux mondes 1843, (Mai- und Juniheft). Ebend. (Octoberheft) Lerminier, des Jésuites de MM. Michelet et Euinet; les constitutions des Jésuites etc.

Anspruch nimmt; es ist der Kampf mit der Universität, welcher die Aufmerksamkeit auch des Auslandes auf sich gezogen hat und wirklich von hoher Bedeutung ist.

Die französische Universität, eine Schöpfung Napoleon's, trägt ganz das Gepräge seines Geistes und der Tendenzen seiner Regierung. Großartig, wie alle von Napoleon entworfenen und ausgeführten Werke, steht auch das riesenhafte Gebäude der Universität da, alle Lehranstalten des Landes von den niedrigsten bis zu den höchsten umfassend und in strenger Gliederung zu einer Einheit verknüpfend. Allein wie die Regierung des Kaisers, ungeachtet der ungeheuern Kräfte, welche sie entfaltete, dennoch das eigentliche Leben des Volkes nicht aufkommen ließ, so fehlt es auch der Universität, bei merkwürdiger Entwickelung und kräftiger Handhabung der äußern Formen, an innerem freien, eigenthümlichen Leben. Eine entschiedene Bevorzugung ist in derselben den auf die materiellen Interessen gerichteten Wissenschaften gewährt, für welche bekanntlich der Kaiser selbst eine große Vorliebe hatte. Das Princip unmäßiger Centralisation, welches alle von Napoleon geschaffenen Einrichtungen beherrscht, waltet auch in der Universität vor, in welcher selbst die höchsten Lehranstalten, ohne freie Bewegung, in ihren geringsten Verfügungen und Unternehmungen von Paris aus bestimmt und geleitet werden. Indessen hat bei allen Unvollkommenheiten ihrer Organisation die französische Universität große Dienste geleistet; sie ist der eigentliche Träger der nationalen Bildung geworden. Die Bourbonen der älteren Linie liebten sie nicht, mußten sie aber achten; nur einzelne Lehranstalten wagten sie aufzuheben. Das große Gebäude der Universität mußten sie unangetastet lassen. Nach dem Sturze Karl's X. wurde unter andern ab irato gefaßten Beschlüssen auch die Freiheit des öffentlichen Unterrichts (liberté d'enseignement) decretirt; allein bis auf den heutigen Tag hat die Universität noch kein

einziges ihrer Rechte aufgegeben, sondern im Gegentheile die administrativen Bande strenger angezogen als jemals. Dagegen haben in den neuesten Zeiten die Universitätsstudien ungemein gewonnen und in manchen Fächern wirklich einen merkwürdigen Schwung genommen.

Was ist es nun, das die katholische Kirche veranlaßte, mit der Universität in Kampf zu treten? Sind es ungerechte Hemmnisse, tyrannische Bedrückungen, welchen die von ihr gestifteten Unterrichts- und Bildungsanstalten unterworfen sind? Nein, denn ihre kleinen und großen Seminarien sind ganz unabhängig und nicht einmal der Aufsicht unterworfen, welche der Staat von Rechtswegen über dieselben ausüben sollte, und wozu ihn sogar mancherlei in der neuesten Zeit gemachte Entdeckungen über den Geist, in welchem in denselben die Studien getrieben, und über die Principien, welche dort den Zöglingen eingeprägt werden, aufs dringendste auffordern. Ist es die Verfügung, daß man, um zu dem Grade eines Bachelier ès lettres, welcher, um zu höhern Studien in den meisten Fächern zugelassen zu werden, erfordert wird, zu gelangen, zwei Jahre lang eine von dem Staate genehmigte Lehranstalt besucht haben muß? Nein, denn die Verfügung trifft die katholischen Kleriker nicht, weil dieser Grad von ihnen nicht verlangt wird, und würde außerdem um so weniger Schwierigkeit darbieten, wenn das Episkopat seine kleinen Seminarien unter die Aufsicht der Universität stellen wollte, eine Aufsicht, die gewiß mit der größten Delikatesse geübt werden und der Geistlichkeit von dem Einflusse, den sie auf diese Anstalten ausübt, nicht viel entziehen würde. Ist es etwa die große Anzahl protestantischer Lehrer, welche an den öffentlichen Unterrichtsanstalten des Staats angestellt sind? Darüber kann der katholische Klerus sich gewiß nicht beklagen; denn nur wenige Protestanten bekleiden Professuren, und es möchte vielleicht in Folge der Concessionen, welche der Staat der Kirche bereits gemacht

hat, einem Protestanten heut zu Tage schwer fallen, eine öffentliche Lehrstelle der Geschichte oder der Philosophie zu erlangen. Ist es die Irreligiösität vieler Universitätslehrer? Nein, denn die obern Behörden der Universität würden sicherlich keinen Lehrer dulden, der in einem irreligiösen Geiste sich aussprechen würde. — Was die Kirche zu der überraschenden Schilderhebung gegen die Universität bewog, das ist im Grunde nichts Anderes als der in dieser sich offenbarende und kräftig ankündigende Geist der Bildung gegenwärtiger Zeit, der Geist freier Prüfung und Forschung, der sich nicht mehr fesseln läßt von den Dogmen irgend einer Kirche, der die Geschichte auffaßt nicht nach den Interessen der Hierarchie, sondern nach den ewigen Ideen des Rechts und der Sittlichkeit, und daher jede wahre Größe anerkennt, auch die, welche einst mit der Kirche in Kampf gerieth und von ihr in den Staub getreten wurde, der in der Philosophie etwas mehr sieht, als eine Magd der Theologie, und selbständig nach Lösung der höchsten Probleme des menschlichen Erkennens ringt, in dem guten Glauben, daß die Wahrheit, wenn auch mit den Lehrsätzen dieser oder jener Kirche, dennoch mit den das Wesen des Christenthums bildenden Ideen nimmermehr im Widerspruche stehen könne. Der in der französischen Universität herrschende Geist ist im Grunde kein anderer als der, von welchem die ganze neuere Bildung ausging und getragen und belebt wird, es ist derselbe Geist, der einst unter andern Verhältnissen die Reformation erzeugte, und welcher noch immer das belebende Princip des Protestantismus ist. Deßhalb ist in Frankreich zwischen der Universität und der protestantischen Kirche kein Zwiespalt. Obgleich unter den Protestanten dieses Landes viele sind, welche sich über die großen Mängel der Universität nicht täuschen und es als ein dringendes Bedürfniß erachten, daß in derselben wichtige Veränderungen gemacht und den Studien in mancher Beziehung eine andere Richtung ge-

geben werde, so fühlen sie sich doch von ihr nicht abgestoßen; sie erkennen in ihr das Wehen eines Geistes, welcher dem ihre Kirche belebenden analog ist, und haben darum auch kein Bedenken getragen, ihre wichtigsten Lehranstalten unter die Aufsicht der Universität zu stellen, die auch bisher immer auf eine alle reelle Bedrückung ausschließende Weise geübt worden ist.

Wer wird nun in dem gewaltigen Kampfe, der sich zwischen dem Episkopate und der Universität entsponnen hat, den Sieg davontragen? Der französische Protestantismus kann nur wünschen, daß der Sieg auf Seiten letzterer bleibe; und sie wird zuverlässig siegen, wie ja der Geist der wahren Bildung eines Volkes und Zeitalters am Ende immer Sieger bleibt. Das französische Episkopat bereitet sich durch den stürmischen Kampf, in welchen es sich unbesonnenerweise mit der Universität eingelassen hat, eine empfindliche Niederlage, deren Folgen sich auch auf die Kirche, für welche es zu kämpfen glaubt, erstrecken werden; denn anstatt die ausgezeichnetsten Geister des Volkes zur Kirche heranzuziehen, stößt es sie von ihr ab und treibt sie dazu, sich gänzlich von ihr loszusagen.

Während der große Kampf der Kirche mit der Universität schon begonnen hatte und die allgemeine Aufmerksamkeit fesselte, entspann sich in Straßburg, wo von langen Jahren her Protestanten und Katholiken friedlich neben einander wohnen und durch die mannichfaltigsten Bande verflochten sind, ein religiöser Streit, welcher einen Augenblick sehr folgenreich zu werden drohte. Selbst während der Restauration waren unter diesen beiden Theilen der Bevölkerung Straßburgs keine ernstlichen Reibungen ausgebrochen. Die aufhetzendsten Capucinaden der Missionäre waren an dem besonnenen Geiste des Elsässers gescheitert. Noch weniger dachte man seit der Julirevolution an die Möglichkeit eines religiösen Kampfes in Straßburg. Eine Reihe von Jahren hindurch hatte der bekannte Abbé Bautain,

den weder seine jansenistischen Grundsätze, noch seine Zerwürfnisse mit dem Episkopate von dem ihn beseelenden bittern Hasse gegen die Protestanten zu heilen vermochten, anstatt der Philosophie, die er zu lehren berufen war, die Dogmen der römischen Kirche, zuweilen in der crassesten Gestalt, vorgetragen und offen den glühendsten Proselytismus getrieben; das Aufsehen, welches er anfangs machte, hatte von Tage zu Tage abgenommen, und verdrüßlich über das Zusammenschmelzen seines einst so zahlreichen Auditoriums und für die Befriedigung seines Ehrgeizes einen größern Schauplatz suchend, hatte er Straßburg verlassen. Seine Entfernung und die Erhebung des auch in Deutschland bekannten und mit vielen Protestanten in sehr freundschaftlichen Verhältnissen stehenden Abbé Räß auf den bischöflichen Stuhl schienen eine neue Bürgschaft für die Fortdauer des zwischen beiden Confessionen obwaltenden Friedens zu seyn. Allein ganz anders kam es, als man erwartet hatte. Es hatte sich in der Stille in Straßburg eine ultramontane Partei gebildet, welche, geweckt, angefeuert, zum Fanatismus getrieben durch einige hier eingewanderte Jesuiten, plötzlich zum offenen Kampfe gegen den Protestantismus hervortrat und denselben mit einer Heftigkeit und Bitterkeit führte, die ein allgemeines schmerzliches Erstaunen erregten.

Diese Partei, welche bald auf den Klerus Straßburgs und des ganzen Elsasses einen ungemeinen Einfluß gewann, war es, welche durch ihr ungestümes Drohen und ihre unaufhörlichen Aufhetzungen die städtische Behörde bewog, das Basrelief an dem Gutenbergsmonumente, mit der Figur Luther's, wegnehmen zu lassen a). Ermuthigt durch diesen Sieg, schritt sie weiter voran; bald war kein auch nur von ferne das Confessionelle berührendes Verhältniß mehr, an dem sie nicht gerüttelt, in das sie nicht Zwietracht zu streuen versucht hätte. Zum Organe diente

a) S. darmstädter allgemeine Kirchenzeitung, 1842, Nr. 204 und 205.

ihr eine Zeitschrift, die Biene betitelt, welche durch die empörende Leidenschaftlichkeit und die unglaubliche Gemeinheit ihrer Sprache unwillkürlich an die Flugschriften erinnerte, welche einst während der ersten Revolution der Jacobinismus ausgebar. Außerdem erschienen in schneller Folge Broschüren auf Broschüren, welche die schändlichsten Verleumdungen und Schmähungen, welche jemals fanatischer Protestantenhaß gegen Luther und die Reformation und die ganze evangelische Kirche und ihre Diener eingegeben hatte, wieder aufwärmten und auch die beleidigendsten Persönlichkeiten nicht sparten. Schon die witzig seyn sollenden Titel dieser Flugschriften (z. B. die lodernde Fackel, der Löscheimer, der Kometenschweif u. a. m.) zeugten von dem Geiste ihrer Verfasser und riefen ähnliche Producte, durch welche in früherer Zeit die Jesuiten den Protestantismus zu bekämpfen suchten, ins Andenken zurück. In Masse wurden diese Schriften verbreitet, protestantischen Landbewohnern in die Häuser geworfen, den Marktleuten in ihre Körbe gesteckt. — Es war ein wahrer Kreuzzug gegen den Protestantismus im Elsasse.

Man kann sich denken, welches Aufsehen dieses Treiben machte, mit welcher Indignation die Protestanten demselben zusahen. Dennoch schwieg die protestantische Geistlichkeit Straßburgs lange; sie hoffte, daß die obere Behörde ihrer Kirche die Vertheidigung des so tief verletzten Protestantismus übernehmen und nichts unversucht lassen würde, um diesem verwerflichen Treiben Einhalt zu thun. Aber als nichts geschah, und die Oberbehörde, das Bedenkliche dieser Angriffe mißkennend, erklärte, daß sie dieselben nur mit Verachtung zurückweisen könne, da glaubte die protestantische Geistlichkeit Straßburgs es sich selbst, ihrer so schwer gekränkten Kirche und den ihrer Leitung anvertrauten Gemeinden schuldig zu seyn, eine öffentliche Erklärung abzugeben. Sie that es in dem Pastoralschreiben, welches auch durch deutsche Blätter bekannt gemacht worden ist a).

a) S. darmstädter Allgemeine Kirchenzeitung 1843.

Unterdessen hatte der Streit eine neue und für die protestantische Kirche des Elsasses sehr ernste Wendung genommen. Es handelte sich nämlich jetzt um die Simultankirchen, deren es im Elsasse eine sehr große Anzahl gibt. Sie waren einst beinahe alle im ausschließenden Besitze der Protestanten. Allein auf Befehl Ludwig's XIV. mußten in allen Gemeinden, in welchen sich auch nur sieben katholische Familien befanden — und man sorgte dafür, daß überall so viel anzutreffen waren — die Kirchen dem gemeinschaftlichen Gebrauche überlassen werden. Da nun in sehr vielen Ortschaften das Schiff der Kirche zu wenig Raum darbietet, um die überwiegende protestantische Bevölkerung zu fassen, so setzte sich frühe schon der Gebrauch fest, daß diese auch einen Theil des Chors benützt. — Dieser Gebrauch nun, welcher selbst während der Restauration ungestört fortbestand, schien der genannten Partei die Heiligkeit des katholischen Cultus zu verletzen. Sie verlangte, daß die Protestanten die Chöre sämmtlicher Simultankirchen gänzlich räumen sollten. Die Bemerkung, daß hierdurch ein Theil der protestantischen Bevölkerung außer Stand würde gesetzt werden, an dem Gottesdienst Antheil zu nehmen, wies sie mit Hohn zurück. Der Streit begann wegen der Kirche von Gundershofen, einem Dorfe bei Niederbronn, sechs Meilen von Straßburg, nahm aber alsobald eine allgemeine Richtung. Durch lügnerische Darstellungen der Sachlage und die dringendsten Verwendungen einflußreicher Männer in der Hauptstadt brachte man endlich den Cultminister dazu, daß er einen Beschluß faßte, welcher, sich auf die Transsubstantiationslehre stützend, das Princip aufstellte, daß den Katholiken die Chöre der Simultankirchen zum ausschließenden Besitze eingeräumt werden sollten a). Ein lauter Jubel der Ultra-

a) Unter den Motiven dieses den 17. Nov. 1842 gefaßten Ministerialbeschlusses verdient besonders folgendes Beachtung: „Erwägend, daß der Hauptgrund der Katholiken kein

Katholiken begrüßte diesen Beschluß. Kaum war er erschienen, so sollte er auch schon in Ausführung gebracht werden. Ungesäumt ließ der katholische Geistliche in Baldenheim, einem Dorfe bei Schlettstadt, ohne alle vorhergehende Anzeige, weder bei dem protestantischen Pfarrer, noch bei dem weltlichen Ortsvorstande, die Stühle, welche die Protestanten im Chore der dortigen Kirche inne zu haben pflegten, losreißen und sogar die Gräber der in dem Chore beigesetzten Adligen der vormaligen Herrschaft des Dorfes aufbrechen und die darin verschlossenen Gebeine hinauswerfen a).

Bei diesen Vorgängen ergriff ein tiefes Gefühl der Entrüstung sämmtliche Protestanten des Landes. Allein jetzt trat auch die Oberbehörde der lutherischen Kirche kräftig in die Schranken. Ihren energischen Vorstellungen gelang es, den Cultminister zu überzeugen, daß er sich zu weit hatte verleiten lassen; seinen frühern Beschluß modificirte er nun dahin, daß nur da, wo es die weltliche Behörde für zweckmäßig erachten und den Protestanten keinerlei Nachtheil und Beschwerde daraus erwachsen würde, den Katholiken der ausschließende Genuß des Chors eingeräumt werden solle.

Die Wendung, welche dieser Streit gewonnen, die Folgen, welche sich aus denselben schon zu entwickeln begonnen, gaben dem Cultminister zu erkennen, wie bedenklich die in Straßburg ausgebrochene religiöse Fehde geworden war. Darum suchte er durch die dringendsten Schreiben beide Parteien zum Schweigen zu bewegen.

---

anderer ist, als das Dogma der wesentlichen Gegenwart, welches Dogma von den Protestanten als eine Abgötterei verworfen wird; daß daraus hervorgeht, daß der den Katholiken für ihren Cultus gebührende Schutz unvollständig und nichtig wäre, sobald das Heiligthum, in welchem die Gegenstände ihrer heiligsten Anbetung niedergelegt sind, den Bekennern eines andern Cultus zugänglich wäre, u. s. w."

a) S. Wahrhafter Bericht über die Vorfälle im Chore der Simultankirche zu Baldenheim, im Elsaß. Bern 1843.

Die Protestanten gehorchten augenblicklich, aber der katholische Klerus ahmte ihr Beispiel nicht nach, bis endlich die Theilnahmslosigkeit des Publicums mehr wirkte, als alle Ermahnungen der Behörde. Obgleich die Organe der ultrakatholischen Partei fortdauernd erscheinen und immer die gleiche bittere Feindseligkeit gegen den Protestantismus äußern, so hörte doch der Streit auf. Ob indessen die genannte Partei ihn nicht später wieder erwecken wird, das muß die Zukunft lehren. —

Es erhellt aus der bisherigen Darstellung sattsam, daß das Verhältniß, in welchem sich gegenwärtig in Frankreich der Protestantismus zu dem Katholicismus befindet, nicht so ist, wie es zu wünschen wäre. Es herrscht zwischen beiden Kirchen eine fühlbare Spannung. Der Protestantismus weiß es, daß auch heut zu Tage noch, nachdem der Fortschritt der Bildung so viele alte Vorurtheile zerstört und in vieler Hinsicht so versöhnend gewirkt hat, der katholische Klerus, und besonders die in demselben vorherrschende ultramontane Partei, fortdauernd von hostilen Gesinnungen gegen ihn beseelt ist, daß, wenn keine große Hindernisse ihm im Wege ständen, er ungesäumt Alles aufbieten würde, um ihm seine so schwer errungenen Rechte wieder zu entreißen, um ihn aus allen Simultankirchen hinauszutreiben, um alle Einfluß gewährenden Stellen ihm zu verschließen, um ihn in die kümmerliche Lage, in welcher er sich vor der ersten Revolution befand, wieder zurückzudrängen. Er weiß es, daß es den Bemühungen der Geistlichkeit gelungen ist, viele Menschen gegen ihn einzunehmen, und daß diese unaufhörlich daran arbeitet, den Geist eines verfolgungssüchtigen Fanatismus zu verbreiten. Er hat ohnehin schon über manche Beeinträchtigungen von Seiten des Katholicismus zu klagen, Beeinträchtigungen, die in eben dem Grade zunahmen und bedenklicher wurden, als die Regierung sich der römischen Kirche wieder näherte und Frieden mit ihr zu schließen suchte. Er klagt über die schändlichen Verleumdungen, welche der Klerus durch seine

Missionäre, seine Fastenprediger und zahlreiche Zeit- und Flugschriften gegen den Protestantismus ausgestreut hat und fortdauernd zu verbreiten sucht; er klagt über den zudringlichen Proselytismus, welchen derselbe in Spitälern und sogar in Gefängnissen ausübt a); er klagt über die unglaubliche Mühe, die er sich gibt, um die Protestanten aus allen öffentlichen Lehrstellen zu vertreiben b); er klagt über die Hindernisse, welche er den Bemühungen, die zerstreut lebenden Protestanten zu sammeln und einen regelmäßigen Gottesdienst für sie anzuordnen, entgegensetzt; er klagt über die lügnerischen Denuntiationen, durch welche er an mehreren Orten verdienstvolle protestantische Beamte von ihren Stellen verdrängt, oder doch zu verdrängen gesucht hat; er klagt darüber, daß er die geschworenen Feinde des Protestantismus, die Jesuiten, wieder in Frankreich eingeschwärzt und sich selbst dem verderblichen Einflusse derselben preisgegeben hat. Noch über vieles Andere kann der französische Protestantismus mit Recht Klage

---

a) Hiervon mag ein vor Kurzem erst vorgefallenes Ereigniß zum Beispiele dienen: der achtjährige paralytische Sohn eines pariser Möbelschreiners, Namens Theile, wurde im Jahre 1840 in einem Spitale der Hauptstadt aufgenommen. Der Knabe war protestantisch wie seine Eltern. Kaum war er im Spital angekommen, so wurden ihm die religiösen Schriften, die ihm die lutherischen Geistlichen von Paris mitgegeben, entzogen; er wurde gezwungen, an den Gebräuchen des katholischen Cultus Theil zu nehmen, und endlich, ohne alles Vorwissen seiner Eltern, von dem katholischen Spitalgeistlichen umgetauft. Diese Vorgänge, gegen welche Klage erhoben und die von dem inculpirten Geistlichen öffentlich geleugnet wurden, sind später von einer mit deren Untersuchung beauftragten Commission, zu welcher der berühmte Generalprocurator Dupin gehörte, als ganz wahr erfunden und von ihr die Destitution des Spitalgeistlichen verlangt worden. — Beispiele eines solchen Proselytismus kommen leider in den französischen Spitälern ziemlich häufig vor.

b) Ist es doch schon so weit gekommen, daß der Klerus vor Kurzem alles Ernstes bei dem Ministerium des öffentlichen Unterrichts auf die Entsetzung des Professors der Philosophie an dem College in Amiens antrug, aus keinem andern Grunde, als weil derselbe ein Protestant ist.

führen *). Und wenn dagegen seinerseits der Katholicismus hinweisen wollte auf die Stadt und Land mit Bibeln und Tractaten durchziehenden protestantischen Agenten und Colporteurs und die öffentlichen Versuche, in seinem Schooße Proselyten zu machen, so können die Evangelischen aufrichtig antworten, daß solche Bestrebungen und Bewegungen nur von einer Partei in der protestantischen Kirche ausgehen, von der großen Mehrheit ihrer Mitglieder aber entschieden gemißbilligt werden. Was würde aber erst geschehen, wenn der katholische Klerus Alles ausführen könnte, wozu seine tief eingewurzelten Vorurtheile gegen den Protestantismus ihn hintreiben, wenn er nicht in dem diesen umschwebenden mächtigen Schutze ein unübersteigliches Hinderniß fände? Diesen Schutz gewähren dem Protestantismus einestheils die Gesetze des Landes, welche den Evangelischen Freiheit des Cultus und des Gewissens und gleiche Rechte wie den Katholiken zusichern — und wie sehnlich die Regierung auch wünschen möge, mit dem Episkopate in gutem Vernehmen zu stehen, so wird sie dennoch nie aufhören, diese Gesetze kräftig zu handhaben; diesen Schutz gewährt ihm anderntheils die öffentliche Meinung, welche, wenn auch hier und da durch odiöse Versuche irre geleitet, im Allgemeinen ihm günstig ist, ihn achtet und gegen jede ihm zugefügte Kränkung sich laut und energisch ausspricht. Es ist in dieser Beziehung in Frankreich anders geworden, als es früherhin war. Mag es auch noch einzelne Gegenden geben, wo, vom Klerus genährt, der Glaube sich erhalten hat, daß die Protestanten eigentlich keine Christen seyen, daß sie nicht an Christum, nicht einmal an Gott glauben, daß sie im Grunde gar keine Religion haben, so hat doch die immense Mehrheit des Volkes von dem Protestantismus eine viel bessere Meinung gewonnen. Beinahe überall, wo Protestanten zerstreut unter Katholiken wohnen, sind sie geachtet, und ihr öffentlicher Gottesdienst mit

*) G. de Gasparin, Intérêts généraux du protestantisme français. S. 469 und folg.

lebhaftem Interesse von zahlreichen Katholiken besucht. Zu dieser günstigen Stimmung des Volkes gegen den Protestantismus trugen besonders die Kriege bei, welche unter der Regierung des Kaisers im Auslande geführt wurden. Der französische Krieger kam jenseits des Rheins in Gegenden, wo der Protestantismus herrschend ist; er fand hier eine Bildung, die ihn überraschte, eine Sittlichkeit, die ihn anzog, einen Familiensinn, wie er ihn selten angetroffen, eine Menschenfreundlichkeit, die ihn rührte. Schreiber dieser Zeilen hat zur Zeit viele Officiere des ehemaligen kaiserlichen Heeres von dem tiefen Eindrucke sprechen hören, welchen der deutsche Protestantismus auf sie gemacht hatte; mit dankbaren Empfindungen rühmten es manche, daß sie, obgleich Feinde des Landes, krank und verwundet, von Evangelischen, besonders evangelischen Geistlichen liebreich aufgenommen worden waren und bei ihnen treue Pflege gefunden hatten. Was diese Krieger sahen und erfuhren, ging für die öffentliche Meinung in Frankreich nicht verloren. Die Wohlthaten, welche einst deutsche Protestanten unglücklichen Franzosen erwiesen, sind ihren Glaubensbrüdern diesseits des Rheins zu Gute gekommen, und haben dazu beigetragen, ihnen in der öffentlichen Meinung einen Schutz zu bereiten, welcher sie gegen feindselige Angriffe sicher stellt.

Und so kann denn der französische Protestantismus ruhig der Zukunft entgegensehen. Die enthusiastischen Träume von einer Protestantisirung Frankreichs überläßt er der in seinem Schooße sich bewegenden Repristinationspartei a). Allein er hofft sicherlich, daß der katholische Klerus, wie feindlich er auch gegen ihn gestimmt seyn möge, ihm doch nicht viel schaden und ihn nicht wird hindern können, immer vollständiger die Kräfte zu entwickeln, die sich in ihm regen und schon so manche höchst erfreuliche Frucht getragen haben.

a) S. was schon Sam. Vincent darüber geäußert hat in seinen Vues sur le protestantisme, II. p. 327.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Das Wundergebiet.

Von

C. Kuntze,
Pastor zu Hiddensee.

Es könnte die Frage seyn, ob die Untersuchung über das Wunder von einer so einflußreichen Wichtigkeit für den Glauben und für die Wissenschaft sey, daß sie es verdiente, von Neuem aufgenommen und fortgeführt zu werden. In gewisser Hinsicht allerdings. Denn wenn auch der Inhalt unseres christlich-religiösen Bewußtseyns unverkürzt bleibt, es mögen Wunder geschehen seyn oder nicht, so hat der Gegenstand doch immer wenigstens ein historisches und, insofern das Wunder mit dem Wesen Gottes und der Person des Erlösers zusammenhängt, auch ein unbestreitbar dogmatisches Interesse. Wenn wir daher zur Aufhellung dieses Gegenstandes einen Beitrag zu liefern gedenken, so dürfte das um so weniger überflüssig erscheinen, als die früheren Untersuchungen sich mehr mit dem Wunderbegriffe, als mit dem Wundergebiete beschäftigt haben, oder mit anderen Worten, als man bisher mehr darauf ausging, das Wunder im Begriffe zu erfassen und dessen Möglichkeit und Wirklichkeit nachzu-

weisen, als Principien und Kriterien aufzustellen, nach welchen es sich genau bestimmen ließe, welche von den irgendwo als Wunder dargestellten Ereignissen und Thatsachen wirklich in das Gebiet des Wunders gehörten und welche nicht. Damit hat es aber die gegenwärtige Abhandlung zunächst und besonders zu thun.

Jedoch will auch zu diesem Zwecke der Begriff des Wunders festgesetzt seyn, und es fragt sich daher zuerst: was sind Wunder? Sind sie, im Sinne der supranaturalistischen Theologie des vorigen Jahrhunderts, unmittelbare Wirkungen der göttlichen Allmacht in der leiblichen und geistigen Natur mit völliger Aufhebung und Durchbrechung der Naturgesetze (absolute Wunder, miracula), oder, im Sinne der neueren rationalistischen Denkweise, außergewöhnliche Erscheinungen und Thatsachen in der leiblichen und geistigen Natur, die an und für sich ganz naturgemäß, aber nur aus den zur Zeit noch nicht bekannten Naturgesetzen nicht zu erklären sind, jedoch bei Erweiterung der Naturkenntniß erklärlich werden müssen (relative Wunder, mirabilia)? Keins von Beidem. Indessen müssen wir der supranaturalistischen Ansicht darin unbedingt Recht geben, daß das Wunder wesentlich als That, und zwar immer als Erfolg einer außerordentlichen Wirksamkeit Gottes in der leiblichen und geistigen Natur außer und neben der gewöhnlichen Naturwirkung (praeter naturam) aufzufassen ist, und dieses wäre das erste Moment im Wunderbegriffe. Soll eine Thatsache ein Wunder seyn und nicht in die Kategorie der gewöhnlichen Ereignisse fallen, sondern von denselben specifisch sich unterscheiden, so kann sie nicht in den der Welt immanenten selbständigen Kräften ihren zureichenden Grund haben, sondern muß aus einer speciellen göttlichen Causalität entsprungen seyn. Nur so tritt sie aus dem Kreise des Gewöhnlichen heraus und bildet eine eigenthümliche Sphäre.

„Was vollständig erklärbar ist aus dem Laufe der Natur und Geschichte, auch wenn es sonst eine tiefe religiöse Bedeutung hätte, ist kein Wunder," und „ohne göttliche Causalität ist überall kein Wunder," sagt Ullmann in seiner trefflichen Abhandlung: „Noch ein Wort über die Persönlichkeit Christi und das Wunderbare in der evangelischen Geschichte," in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1838. H. 2. [a]). Wollten wir auf rationalistischem Standpunkte, auf welchem in dieser Beziehung auch Schleiermacher sich befindet, die Wunder aus uns nur nicht bekannten Naturkräften, also doch immer aus Naturkräften, allein ableiten, oder mit Wegscheider und Anderen behaupten, sie seyen, wenngleich unter Gottes Leitung und Anordnung stehend, doch aus der natürlichen Weltordnung zu begreifen, so würden sie nur als glänzende Beweise der göttlichen Providenz dastehen, und wir würden sie im Grunde entweder völlig negiren oder aber in der Geschichte Wunder ohne Zahl annehmen müssen. Es bleibt also als das Charakteristische des Wunders immer die unmittelbare göttliche Causalität stehen, welche ihm auch überall in der heiligen Schrift vindicirt wird (vgl. Hiob 5, 9. Joel 3, 3. 2 Mos. 3, 20. 1 Kor. 12, 6. Joh. 5, 17—20. 36, 9. Luk. 8, 39. Apg. 2, 22. u. a.). Es treten beim Wunder innerhalb des Naturzusammenhanges göttliche Kräfte auf und zeigen sich unmittelbar wirksam; die nie rastende Thätigkeit Gottes, welche sich sonst hinter einem Gewebe von natürlichen Ursachen und Wirkungen verbirgt, zeigt sich beim Wunder leuchtend und ohne Hülle; neben und außer der gewöhnlichen Naturwirkung greifen höhere Kräfte fördernd und belebend in den Naturlauf ein, und was viel-

---

a) Auch J. Müller in seiner Abhandlung de miraculorum Iesu natura et necessitate, Part. I. cap. 5. pag. 38. fordert vom Wunder dieses, daß es ein Ereigniß sey „nullis naturae viribus intervenientibus per solam voluntatis nutum."

leicht die Natur auch hätte wirken können, aber auf anderem Wege und in längerer Zeit, das geschieht beim Wunder durch die freie Macht des göttlichen Geistes (den wir uns immer in der Weise vorstellen mögen, daß er den Organismus der Welt beherrsche wie der menschliche Geist seinen eigenen) unmittelbar und in einem Momente. Je mehr sich nun diese Wirksamkeit Gottes dem Wege und der Weise der Natur anschließt, desto unscheinbarer, je mehr sie davon abweicht, desto großartiger und in die Augen fallender wird das Wunder.

Aehnlich finden wir es übrigens schon in dem gewöhnlichen Naturverlaufe, indem auch dort neben vielfach vermittelten Erscheinungen mehr ursprüngliche hervortreten. Wir dürfen nur das Feld der Krankenheilungen betreten. Hier finden wir, daß eine Krankheit entweder auf eine mehr vermittelte Weise durch chemisch wirkende Arzeneien, oder mehr unmittelbar durch die geistige Ueberlegenheit eines Individuums, etwa vermittelst des animalischen Magnetismus oder der Sympathie, geheilt wird. Wirkungen der letzteren Art können als passende Analoga des Wunders gelten. Sie streifen sogar, eben weil sie sich unmittelbarer und ursprünglicher darstellen und bei ihnen neben und außer der gewöhnlichen niederen, materiellen Naturwirkung eine höhere geistige Kraftwirkung eintritt, schon an das Gebiet des Wunders hinan; aber auch nur dieses, denn in jenes Gebiet selbst reichen sie nicht hinein, weil nach dem Gesagten dazu die göttliche Causalität erforderlich ist.

Weder über die Möglichkeit noch über die Nothwendigkeit einer solchen unmittelbaren göttlichen Wirksamkeit in der Natur haben wir, nach den anderswo darüber gepflogenen Verhandlungen, nöthig uns weiter auszulassen. Nur bemerken wir hierüber kürzlich dieses: was die Möglichkeit derselben betrifft, so können wir sie nicht leugnen, ohne Gottes Allmacht zu leugnen und

ihm, dem Absoluten und Unbedingten, an der Natur eine Schranke zu geben. Die Nothwendigkeit derselben anlangend, so leuchtet ein, daß der endliche Geist, was an sich nothwendig ist und was nicht, auf dem metaphysischen Gebiete a priori nicht zu bestimmen vermag, und daß mit der Freiheit des endlichen Geistes in die Schöpfung ein Princip gesetzt ist, welches von dem absoluten Geiste zur Aufhebung der daraus hervorgehenden Störungen (der Sünde vornehmlich) eine in größerer Intensität und Unmittelbarkeit auftretende Wirksamkeit zu fordern scheint. Fragen wir aber nach der Erkennbarkeit einer solchen außernatürlichen Wirksamkeit Gottes, wie wir sie für das Wunder in Anspruch genommen haben, so müssen wir freilich gestehen, daß es uns für die Wunder überhaupt an sicheren Kriterien fehlt, weil wir noch nicht alle Kräfte und Gesetze der Natur kennen. Wenn aber auch immerhin bei Erweiterung der Naturwissenschaft Manches, was bisher für ein Wunder galt, als solches wegfallen wird, das Wunder an sich bleibt dennoch stehen. Denn sind uns nicht schon viele Kräfte und Gesetze der Natur vollkommen bekannt? Wenn wir nun aber finden, daß manche durch die Geschichte verbürgten Ereignisse und Thatsachen schlechterdings aus den völlig constatirten Kräften und Wirkungen der Natur nicht zu begreifen sind, sehen wir uns denn nicht genöthigt, sie einer außerordentlichen Wirksamkeit dessen, der Alles geschaffen und geordnet hat, zuzuschreiben, mithin ein Wunder anzunehmen [a])?

Beruhen aber nach dem Obigen die Wunder auf einer unmittelbaren Causalität Gottes neben und außer der gewöhnlichen Naturwirkung, so sind sie doch nicht als Ereignisse aufzufassen, welche den durch die Erfahrung constatirten objectiven Naturgesetzen zuwiderlaufen, also contra naturam sind. Der

a) Vgl. Twesten, Dogmatik I. S. 381.

Unterschied zwischen Wirkungen praeter naturam und Wirkungen contra naturam, welchen wir hier nicht außer Acht lassen dürfen, besteht darin, daß wir bei jenen neben den gewöhnlichen Kräften einer niederen Ordnung andere außergewöhnliche Kräfte einer höheren Ordnung, die beim Wunder in Gott ihren Ausgangspunkt haben, anerkennen, wobei die gewöhnlichen ungefährdet bleiben, oder höchstens momentan gebunden erscheinen, bei diesen, den Wirkungen contra naturam, die außergewöhnlichen höheren Kräfte nicht nur die gewöhnlichen niederen annulliren und außer Thätigkeit setzen, sondern die ursprüngliche Naturordnung völlig aufheben und zerstören. Wenn etwa mit Hülfe chemisch wirkender Mittel das schnellere Wachsthum einer Pflanze bewirkt würde, so gliche das einem Ereignisse praeter naturam; wenn aber aus einem Apfelkern ein Weinstock entstände, so wäre das ein Ereigniß contra naturam zu nennen. Und daß Solches und Aehnliches nicht geschehen könne, behaupten wir, indem wir sagen, das Wunder könne nicht contra naturam seyn. Daß es aber mit dieser Behauptung seine Richtigkeit habe, läßt sich aus dem Verhältnisse Gottes zur Welt unschwer nachweisen.

Behaupten auch noch Strauß und andere mit ihm von gleichen Principien ausgehende Philosophen, der Geist als allgemeiner sey durchaus unpersönlich, so müssen wir doch, von den hervorragendsten Denkern alter und neuer Zeit unterstützt, die Persönlichkeit Gottes, des absoluten Geistes, als feststehendes Axiom in Anspruch nehmen. Denn wenn das endliche denkende Subject sich selbst als Person weiß, so kann es das absolute und unendliche Subject = Gott auch nur als Person wissen. Wie denn in diesem Sinne schon Jacobi an Lavater schreibt: „Die Ichheit endlicher Wesen ist nur geliehen, von Anderen genommen, ein gebrochener Strahl des transscendenten Ichs, des allein Lebendigen." Nun liegen aber in dem Begriffe der Persönlichkeit bekanntlich diese beiden Momente: Selbstbe-

wußtseyn und freie Selbstbestimmmung, welche folglich beide Gott zukommen. In dem Selbstbewußtseyn unterscheidet sich Gott von sich selbst und schließt sich nach dieser Unterscheidung wieder zusammen. Bei diesem Processe kann es aber nimmermehr zur Existenz einer außer Gott bestehenden Welt kommen. Denn wenn Gott im Selbstbewußtseyn nur sich weiß, so weiß er eben damit kein Anderes, oder das Andere, welches er weiß, ist eben nur sein Ich, folglich Gott selbst. Hegel hat freilich aus diesem Selbstbewußtseyn Gottes die Schöpfung zu deduciren versucht, indem er sagt, Gott setze im Selbstbewußtseyn sich aus sich heraus, und dieses aus ihm herausgesetzte Andersseyn seiner selbst sey die Welt. Damit ist er aber in einen Pantheismus gerathen, der die bedenklichsten Consequenzen erzeugt und mit der christlichen Gottesidee im Widerspruche steht. Im Selbstbewußtseyn behält Gott vielmehr sich selbst in sich und kommt nicht aus sich heraus. Er ist da nur die Position seiner selbst und bleibt immer in sich verschlossen. Und dieß könnten wir seine absolute Transscendenz nennen. Etwas Anderes folgt nun aber aus dem zweiten Moment in dem Begriffe der Persönlichkeit, aus der freien Selbstbestimmung. Bestimmt sich Gott selbst, so ist klar, daß er sich immer zu etwas bestimmen muß, und das kann nur Activität seyn. Und so kommt es durch die in seiner freien Selbstbestimmung begründete Thätigkeit Gottes nothwendig zur Schöpfung einer Welt außer ihm. Da nun aber Gott als absolut freie Selbstbestimmung durchaus nicht von etwas Anderem bestimmt werden kann, sondern vielmehr alles Andere bestimmen muß, so kann die Schöpfung in keiner Weise ihn bestimmen, sondern muß in jedem Moment von ihm bestimmt werden, so daß zuletzt nichts in ihr ist und geschieht ohne göttliche Causalität. Und insofern wäre Gott der Welt immanent. Steht aber die Welt in einem solchen Verhältnisse zu Gott, daß sie von ihm über-

all und schlechthin bestimmt wird, daß sie der Schauplatz seines Wirkens, seiner Freiheit und seines Lebens ist, so ist er in ihr das ordnende und leitende Princip, es haben alle Erscheinungen und Veränderungen in derselben nur in Gott ihren Grund, jede Kraft und jedes Gesetz beruht in ihm, hat in ihm seine Wurzel. Es sind mithin die in der Weltordnung sich manifestirenden Gesetze solche, die aus dem Willen und Wesen Gottes selbst hervorgegangen sind a). Daraus folgt aber, daß es in der Weltentwickelung keine Ereignisse geben kann, welche die die gesammte Natur durchdringenden und ordnenden Gesetze verletzen und aufheben, also contra naturam sind. Denn nähmen wir wirklich solche Ereignisse und Begebenheiten an, wodurch ein absolutes Naturgesetz momentan vernichtet würde, so folgte, daß Gott sich selbst widerspräche, sich in seiner eigenen Wirksamkeit turbirte und sich in seinem innersten Wesen angriffe, es folgte mit Nothwendigkeit, daß in ihm selbst ein Gegensatz und ein Widerspruch läge, welches anzunehmen doch durchaus unmöglich ist. Wollten wir aber sagen: wie ein Mensch, wenn gewisse Rücksichten es erforderten, die von ihm erlassenen Gesetze widerrufen und außer Kraft setzen oder modificiren könne, so werde ja auch Gott die für die Natur gegebenen Gesetze aus gewissen Rücksichten wieder aufheben und ungültig machen können, so würden wir einerseits Gott und die Natur als zwei sich entgegengesetzte Potenzen einander gegenüberstellen, andererseits die Vorstellung menschlicher Schwachheit und Unvollkommenheit auch auf das höchste Wesen übertragen und seiner absoluten Weisheit zu nahe treten. So wenig es sich denken läßt, daß Gott in einzelnen Fällen das Sittengesetz aufheben könne, so wenig läßt es sich denken, daß er

---

a) Naturae leges nihil aliud quam admiranda divinae mentis cogitata sunt, sagt Müller a. a. O. Kap. 3.

das Naturgesetz aufheben könne, da ja beide auf gleiche Weise in ihm begründet und aus seinem heiligen, unveränderlichen Willen hervorgegangen sind.

Doch wie, würden nicht mit unserer Behauptung, daß das Wunder das Naturgesetz nicht aufhebe, fast alle als Wunder irgendwo dargestellten Begebenheiten als solche wegfallen? Wie, wenn von Christus berichtet wird, er habe durch das bloße Wort allerlei Krankheiten und Gebrechen geheilt, habe einen Sturm durch Drohung beschwichtigt, sey auf dem Meere gewandelt u. dgl. — wird da nicht überall das Naturgesetz verletzt? Keinesweges. Denn was haben wir uns unter dem Naturgesetze zu denken? Etwa die Regel, nach welcher die Veränderungen in der Natur gewöhnlich geschehen? Dann freilich würde durch jedes Wunder das Naturgesetz aufgehoben, insofern die dabei vorkommenden Ereignisse nicht aus den Kräften der Natur allein abgeleitet werden können. Aber so subjectiv dürfen wir den Begriff des Naturgesetzes nicht fassen. Objectiv ist das Naturgesetz vielmehr die in Gott begründete absolute Nothwendigkeit des Geschehens auf dem gesammten leiblichen und geistigen Naturgebiete. Dieses objective Naturgesetz vermag der Mensch freilich, weil er nicht über der Natur steht, sondern selbst ein Glied derselben ist, wie schon bemerkt, a priori nicht zu erkennen, aber sind ihm nicht manche Naturgesetze a posteriori durch vieljährige Erfahrung bekannt geworden? Daß Gleiches Gleiches erzeugt, daß die Wärme die Körper ausdehnt, daß alles Geschaffene untergeht, daß die Erde um die Sonne kreiset und vieles Andere wird wohl Niemand als allgemein gültiges, objectives Naturgesetz verkennen. Aber daß ein Kranker krank, ein Blinder blind, ein Tauber taub bleiben muß, das ist kein objectives Naturgesetz, so wenig als dieses, daß Krankheitsursachen nur durch materielle Einwirkungen und physische Behandlung beseitigt werden können. Wenn mithin ein

Kranker gesund wird ohne die gewöhnlich chemisch wirkenden Arzeneimittel, durch ein bloßes Wort, so streitet das nicht gegen ein objectives Naturgesetz oder hebt es gar auf, sondern es ist nur dieß von dem gewöhnlichen Verlaufe abweichend, daß es nicht durch Naturkräfte, sondern durch andere höhere Kräfte zu Stande kommt, und eben dieses charakterisirt ein solches Ereigniß, wie wir gesehen, als Wunder. Ließe es sich als ein objectives Naturgesetz nachweisen, daß die göttliche Wirksamkeit nur vermittelst der Naturkräfte, nie aber auf eine unmittelbar schöpferische Weise sich äußern könne, so würde freilich durch jede Krankenheilung ohne die natürlichen Mittel das Naturgesetz verletzt. Aber wer würde sich wohl einer solchen Nachweisung unterziehen, ohne in Materialismus zu gerathen? Es bleibt also dabei, daß im Wunder das objective Naturgesetz nicht aufgehoben wird. In dieser Behauptung ist jedoch keinesweges dieses enthalten, daß nicht beim Wunder die den Dingen inwohnenden natürlichen Kräfte mehrfach gebunden und inhibirt werden könnten und würden; denn es lehrt ja die tägliche Erfahrung, daß überall in der Natur die niederen Kräfte durch die höheren in ihren Wirkungen gehemmt werden, und namentlich ist es der Wille des Menschen, welcher die seinem Körper inwohnenden Kräfte mehrfach beschränkt, ohne sie darum zu vernichten. Geschieht das nun in der Verbindung des endlichen Geistes mit seinem leiblichen Organismus, wie sollte nicht Aehnliches und noch Größeres auch in dem Verhältnisse des absolut freien Geistes zu der Natur geschehen können a)?

a) Auffallend ist es, daß Jesus dem Begehren der Pharisäer, ein Zeichen vom Himmel zu thun, nie willfahrt. Sollte darin nicht ein Wink liegen, daß wir uns die Wunder Jesu nicht als Thatsachen zu denken haben, durch welche die Naturordnung verkehrt und die objectiven Weltgesetze turbirt und aufgehoben werden?

Wenn nun aber auch nach dem Obigen die Wunder aus einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes in der Natur, wobei jedoch das objective Weltgesetz nicht aufgehoben wird, abzuleiten sind, so erscheinen sie doch, und das ist ein drittes charakteristisches Moment in dem Begriffe des Wunders, welches namentlich auch von Ullmann hervorgehoben ist, entweder vermittelt durch ein menschliches Individuum, oder gehen doch ohne solche Vermittelung an einem menschlichen Individuum vor. Der Mensch an sich kann kein Wunder im eigentlichen Sinne vollbringen, weil seine Kraft der Naturkraft nicht übergeordnet, sondern ihr coordinirt ist, ja oft durch die letztere beschränkt und paralysirt wird, er auch selbst ein Glied in dem Organismus der Schöpfung ist, mithin sie, wenn er auch äußerlich vermöge seiner Geistigkeit Herr der Natur ist, doch nicht innerlich beherrschen und bestimmen kann. Nur Gott ist als Schöpfer und absolute Macht Urheber der Wunder. Aber er greift doch als solcher nicht völlig unvermittelt in den Naturlauf ein, sondern vermittelt im Wunder seine Wirksamkeit durch ein menschliches Individuum, durch ein geistig-persönliches Wesen. Und so finden wir es auch in den alt- und neutestamentlichen Berichten. So wie Gott auch auf anderen Gebieten und in anderen Sphären, z. B. denen der Kunst und der Wissenschaft, nicht unmittelbar Neues hervorbringt, sondern sich des Menschengeistes, als seines Organes, bedient, wie überhaupt seine ganze Wirksamkeit in der Welt eine organische ist, wie er überall auf allen Punkten des geistigen Lebensgebietes durch einzelne hervorragende Persönlichkeiten, in welchen die Kraft seines Geistes in größerer Intensität wirkt, das Menschengeschlecht seiner Vollendung näher bringt, wie er die Erleuchtung, Erlösung, Heiligung nicht in dem Einzelnen unmittelbar durch seinen Geist schafft, sondern dieses Alles der Gesammtheit durch einzelne höher

begabte und genialer ausgestattete Individuen vermittelt: so und nicht anders ist es auf dem Gebiete des Wunders; die Wirksamkeit Gottes ist auch hier vermittelt durch eine Persönlichkeit von besonderer geistiger Eigenthümlichkeit; denn nur der Geist des Menschen ist das völlig adäquate Organ der göttlichen Wirksamkeit auf die geistlose Natur. Im Menschengeiste tritt Gott erleuchtend, heiligend, Wunder wirkend hervor. Jedoch ist diese Wirksamkeit Gottes durch menschliche Persönlichkeiten beim Wunder nicht ganz unbedingt von ihrer Seite zu denken. Sie können nicht gezwungene, sondern müssen freie Organe des göttlichen Geistes seyn, weil die Persönlichkeit überhaupt auf Freiheit des Willens und geistiger Selbständigkeit beruht. Die Bedingung aber, unter welcher dieselben im Wunder Leiter göttlicher Kräfte sind, ist der Glaube, vermöge dessen sie aus der selbstischen Besonderung heraus in die Allgemeinheit des Geistes treten, mit diesem sich einigen und seine Kraft in sich herüberziehen. Daher Christus einst zu seinen Jüngern, die einen Dämonischen nicht zu heilen vermochten und ihn um die Ursache davon fragten, sprach: „Um eures Unglaubens willen. Denn ich sage euch: Wahrlich, so ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so möget ihr sagen zu diesem Berge: Hebe dich von hinnen dorthin, so wird er sich heben, und euch wird nichts unmöglich seyn" (Matth. 17, 20.), in welcher allerdings hyperbolischen Aeußerung dieser Gedanke liegt, daß der Glaube die Bedingung des Wunderthuns sey (vergl. Mark. 9, 23). So wenig wir aber, wie so eben gezeigt ist, annehmen können, daß die Persönlichkeiten, durch welche sich Gott im Wunder vermittelt, ganz passive Organe seiner Wirksamkeit seyen, eben so wenig dürfen wir die im Wunder durch die göttliche Causalität erfolgten Wirkungen in Beziehung auf die Individuen, an welchen sie etwa erfolgen, als völlig bedingungslos und zwingend auffassen, sondern es sind auch diese bedingt und zwar ebenfalls

durch den Glauben. Denn als ein zu freier Selbstbestimmung und geistiger Selbständigkeit geschaffenes Wesen kann der Mensch nie Gegenstand der erlösenden Thätigkeit Gottes (welche wir, wie unten weiter nachgewiesen werden wird, stets im Wunder annehmen) in einer allen Widerstand aufhebenden Weise seyn. Er muß vielmehr, soll eine wunderthätige Einwirkung auf ihn stattfinden, der Wirksamkeit Gottes in sich und auf sich Raum geben, es muß, nach Analogie der vis medicatrix in seinem leiblichen Organismus, so auch in seinem geistigen Organismus (denn alle Erfolge gehen ursprünglich von geistigen Affectionen aus) ein Anknüpfungspunkt seyn, es muß ein Entgegenkommen stattfinden, welches das Individuum, an und in welchem das Wunder gewirkt wird, mit dem Wunder thuenden gleichsam durch ein magnetisch-geistiges Band verknüpft. Und das geschieht eben im Glauben, sey es an die Kraft Gottes in ihrer Unmittelbarkeit und Allgemeinheit, oder wie sie vermittelt ist durch eine menschliche Persönlichkeit. Und dieser Glaube ist dann nichts Anderes als die Hingabe der persönlichen Creatur an die göttliche Wirksamkeit. Und wenn wir finden, daß selbst Jesus, in welchem doch die Fülle des göttlichen Geistes in ihrer größten Intensität und Concentration erschien, keine Wunder wirken konnte, wo er keinen Glauben fand, wenn wir wahrnehmen, daß er bei seinen Wunderheilungen fast überall den Erfolg von dem ihm bewiesenen Glauben abhängig macht, wie Matth. 9, 22. Mark. 5, 34. 10, 52. Luk. 7, 50. 5, 20. 17, 9. u. a., so ist auch diese unsere Behauptung durch die Schrift hinlänglich gerechtfertigt. Die Bemerkung, daß Christus auch an Abwesenden, mit denen er in keiner unmittelbaren Berührung stand, Wunder verrichtete, kann dagegen nicht als Einwand gelten; denn wir haben wohl alle Ursache anzunehmen, daß sie von demselben Glauben beseelt waren, welchen diejenigen Personen bewiesen, die in ihrem Namen und für sie Hülfe suchten, und daß sie ihren Glauben

durch diese als ihre Bevollmächtigten aussprachen, oder daß in ihnen doch immer der Glaube im Keime vorhanden war, aus welchem er sich bei dem unmittelbaren Verkehre mit dem Erlöser entwickelt haben würde. Da übrigens die materielle Natur unfrei und bewußtlos der göttlichen Wirksamkeit absolut unterworfen ist, so versteht es sich von selbst, daß für sie keine Vermittelung bei wunderbaren Einwirkungen auf dieselbe erforderlich seyn kann.

Jedoch aus manchen durch die evangelischen Berichte beglaubigten Thatsachen sehen wir, daß nicht immer die Wunder durch eine menschliche Persönlichkeit vermittelt sind. In diesem Falle gehen sie aber wenigstens an einer solchen vor, und geschehen in ihrem sittlichen Interesse. Sie können keine zusammenhangs- und beziehungslose Ereignisse auf dem Naturgebiete seyn, weil sie ja nicht etwa den Zweck haben, die absolute Herrschaft Gottes über die Natur zu documentiren, sondern ihr Zweck wesentlich der ist, gewisse Individuen als Werkzeuge Gottes zur Verwirklichung seiner welterlösenden Absichten öffentlich zu manifestiren, auf sie die Aufmerksamkeit ihrer Umgebung zu lenken und den Glauben an sie anzubahnen. Die Wunder sind gewissermaßen das vollgültige Creditiv ihres besonderen Berufs zur Realisirung der Absichten Gottes in Beziehung auf die Menschheit (σημεῖα, Joh. 14, 11. 10, 38.). Darum können und dürfen sie nicht ohne alle Beziehung auf sie vorkommen, sondern sie müssen, wenn auch nicht durch sie, doch an ihnen geschehen, wie wenn Christus von den Todten aufersteht, oder wenn die Apostel Tödtliches trinken ohne Schaden (Mark. 16, 17.). Freilich bleibt auch in solchen Fällen immer die Vermuthung übrig, es könne Alles in einem zwar für den Augenblick nicht erklärlichen, doch an sich natürlichen Zusammenhange stehen, und dieses könnte dem Glauben an ihren höheren Beruf Eintrag thun. Aber daraus folgt keinesweges, daß die Wunder überflüssig sind, schon darum nicht, weil ein wirkliches Wunder sich gar bald als solches herausstellt, son-

dern nur dieses, daß das Individuum, durch welches Wunder gewirkt werden, oder an welchem sie geschehen, sich auch durch seine sonstige geistige Ueberlegenheit und sittliche Würde rechtfertigen muß. Dieses kann aber auch nicht ausbleiben, weil in dem Wunderthäter ja stets eine größere Fülle göttlichen Geistes und göttlicher Kraft vorhanden ist, die, wie sie auf der einen Seite die Wunder bedingt, so ihn auf der anderen Seite geistig und sittlich weit über die gewöhnlichen Erscheinungen erhebt. So wirkt Beides zusammen. Die Wunder weisen auf die höhere persönliche Würde eines Menschen hin, diese veranlaßt uns, an jene, wenn sie geschehen, als durch göttliche Causalität hervorgebrachte Thatsachen zu glauben. — Doch es fehlt uns noch immer das Hauptmoment in dem Begriffe des Wunders, welches ihm seine eigenthümliche Sphäre anweist, und das ist dieses: daß es im Zusammenhange mit der Erlösung steht. Alle Offenbarung und höhere Mittheilung Gottes an die Menschheit findet nur zu dem Zwecke statt, um sie ihrem Ziele näher zu bringen und ihre Idee zu realisiren. Mithin haben wir allen Grund, schon von vorne herein anzunehmen, daß eine besondere Wirksamkeit Gottes im Wunder nur da seinem Wesen angemessen seyn könne, wo es sich um die höchsten und heiligsten Interessen der Menschheit handelt. Das ist nun aber gerade in der Erlösung der Fall, und dieser Begriff bezeichnet im Allgemeinen nichts Anderes als die Befreiung der persönlichen Creatur von den zufälligen Schranken der Unvollkommenheit und die Verwirklichung ihrer Ideen, im Besonderen aber die Befreiung des Menschen von der durch Mißbrauch seiner Freiheit erzeugten Sünde mit deren unheilbringenden Folgen. Wir werden mithin die Wunder nur auf dem Gebiete zu suchen haben, auf welchem die Erlösung im besonderen Sinne des Wortes sich realisirt, d. i. auf dem religiösen, und das um so mehr, als, je vollständiger die

Erlösung in der geistig-sittlichen Sphäre vollzogen wird, desto sicherer auch die Erlösung im allgemeinen Sinne, als die allseitige, ideegemäße Entwickelung des menschlichen Geschlechts, bewirkt wird. Die Wunder werden nur an solchen Individuen geschehen und nur durch solche vermittelt werden können, welche sich als von Gott erwählte und begabte Werkzeuge der Erlösung darstellen. Und diese Behauptung wird nun auch wiederum durch die heilige Schrift bestätigt. Die die Erlösung anbahnenden und vorbereitenden Persönlichkeiten des alten Bundes erfahren und thun Wunderbares, Christus, der Erlöser selbst, ist als solcher der Mittelpunkt der Wunder, und auch in seinen Jüngern zeigen sich Wunderkräfte wirksam. Origenes sagt irgendwo contra Celsum: Laßt uns die Absichten und die Folgen der Wunder prüfen, ob sie den Menschen Schaden bringen oder zur Besserung ihres Lebens etwas beitragen. Dieß ist das wahre Kriterium zur Unterscheidung der falschen Wunderthäter von den echten. Nun muß in dem Erlöser und den Aposteln göttliche Kraft gewohnt haben, weil sie das Heil ganzer Völker, ja der Welt beförderten und ihr Zweck nicht Selbstverherrlichung, sondern Verherrlichung Gottes war. Aber wenn wir behaupten, daß die Wunder im Zusammenhange mit der Erlösung stehen, so meinen wir nicht nur dieses, daß sie im Allgemeinen die Erlösung indirect fördern, sondern dieses, daß sie die Erlösung auch direct zu Stande bringen, daß sie selbst theilweise erlösend wirken. Denn wenn, was keinem Zweifel unterliegt, alle, auch die gewöhnliche, organische Wirksamkeit Gottes in der Welt zunächst und hauptsächlich eine erlösende, d. i. auf die Realisirung der Idee der Schöpfung gerichtete ist, so wird auch die besondere Wirksamkeit Gottes im Wunder vorzugsweise eine erlösende seyn, das heißt: wenn Gott durch Wunder sich bethätigt, so wird das immer so geschehen, daß Gott durch eben

das, was er thut, an den einzelnen Objecten seiner Wirksamkeit die Befreiung von irgend einem Mangel und einer Unvollkommenheit, sey es in ethischer oder physischer Hinsicht, factisch vollzieht. Denn nur so werden uns die Wunder nicht nur glänzende Beweise der Allmacht Gottes, sondern auch leuchtende Offenbarungen seiner heiligen Liebe seyn. Nun haben wir aber oben bereits bemerkt, daß die Erlösung ist die Befreiung der persönlichen Creatur von den zufälligen Schranken der Unvollkommenheit, mithin Befreiung aus einem Zustande, in welchem sie ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß nicht seyn soll. Dieser Zustand ist aber die Sünde. Also ist die Erlösung Befreiung von der Sünde und mittelbar von den Folgen derselben. Die Sünde aber ist nichts Anderes als freiwilliges Heraustreten des Geschöpfs aus der Gemeinschaft mit dem Schöpfer, ausschließliche Beziehung desselben auf sich selbst, mithin Verkehrung des ursprünglich gesetzten Verhältnisses desselben zum Schöpfer, folglich sammt den aus ihr entspringenden Folgen eigentlich Unnatur. Die Folgen derselben sind theils psychische Verkehrtheit und Verderbtheit des Willens, Verfinsterung des Verstandes und Irrthum (Röm. 1, 21—23.), theils somatische: Krankheiten aller Art (Matth. 9, 1—8.) und in gewisser Hinsicht auch der Tod (Röm. 5, 12.), d. h. der durch Störungen in dem gesunden Organismus hervorgebrachte, wie er jetzt ist, nicht der Tod seiner Idee nach als allmähliches Verschwinden der Lebenskraft gemäß dem Gesetze der Endlichkeit — theils endlich physische: zerstörende Wirkungen der Naturkräfte, Revolutionen und Kämpfe der rohen Elemente unter einander; denn die bewußtlose Creatur, als Dienerin der bewußten und vernünftigen, muß gleichsam mit ihr die Folgen der Sünde fühlen und mit ihr leiden (Röm. 8, 18—23.). Sollen nun die Wunder im Zusammenhange mit der Erlösung auch so stehen, daß sie beziehungsweise die Erlösung mit vollziehen, so werden sie vor allen Dingen in besonders intensiven, heilenden Einwirkungen auf Krank-

heiten der Seele und des Leibes, auf den Tod und selbst auf zerstörende Wirkungen der wilden Naturkräfte bestehen. Und so kommen sie in der Schrift auch immer vor. Durch Wunder werden Krankheiten geheilt, Dämonen ausgetrieben, Todte erweckt, ein Sturm beschwichtigt u. dergl. Und von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, sind die Wunder nicht nur großartige Zeichen dessen, was nach dem ewigen Rathschlusse Gottes geschehen soll, der Erlösung nämlich, sondern auch ihrem eigenthümlichen Wesen nach Thatsachen und Ereignisse, die zwar über die gewöhnliche Naturwirkung hinausgehen, aber doch die ursprünglich von Gott gewollte Ordnung der Natur nicht aufheben, sondern dieselbe im Grunde nur wiederherstellen, insofern die Sünde und Alles, was mit ihr im Zusammenhange steht und aus ihr hervorgeht, als eine der ursprünglich von Gott gesetzten Weltordnung widerstreitende, in der Willensfreiheit der persönlichen Creatur begründete Störung anzusehen ist.

Wollen wir nun aus den im Vorstehenden angegebenen Momenten den Begriff des Wunders construiren, so stellt es sich dar als unmittelbare, an den Glauben geknüpfte Wirkung göttlicher Kraft in der Natur, unbeschadet der allgemeinen Weltgesetze, durch eine menschliche Persönlichkeit oder an derselben, im Interesse und zum Zwecke der Erlösung.

Nach dieser Begriffsbestimmung des Wunders kann es nun aber nicht schwer werden, das eigentliche Wundergebiet nachzuweisen und die Grenzen desselben anzugeben, es kann nicht schwer werden, darzuthun, welche irgendwo durch geschichtliche Ueberlieferung auf uns gekommenen auffallenden Erscheinungen und Begebenheiten als wirkliche Wunder zu betrachten sind und welche nicht. Von dem Wundergebiete auszuschließen wären nämlich:

1) solche Thatsachen und Ereignisse, welche nicht auf einer schlechthin göttlichen Causa-

lität beruhen, sondern in der gewöhnlichen Naturwirkung ihre genügende Ursächlichkeit haben. Also unbedingt Krankenheilungen durch mechanisch und chemisch wirkende Mittel und physische Einwirkungen auf den Organismus, die oft ans Wunderbare streifenden Wirkungen der sogenannten natürlichen Magie u. dergl. Ferner auffallende Lufterscheinungen und Meteore, Sonnen- und Mondfinsternisse, Erdbeben (Luk. 23, 44. Matth. 27, 52.), das Erscheinen verheerenden Ungeziefers, Pest, schwarze Blattern, Hagel u. s. w. (2. Mos. 8, 9. 10.). Denn wollten wir Solches und Aehnliches unmittelbar von Gott herleiten, so müßten wir zum Theil absolut neue Schöpfungen annehmen, an welche wir aber nach unserer Definition beim Wunder nicht denken können. Doch kann auch bei Ereignissen der letzteren Art, auch wenn sie ihren Ursprung in Naturkräften haben, die göttliche Wirksamkeit so sichtbar hervortreten, daß wir sie, besonders wenn sie im Zusammenhange mit der Erlösung stehen, zu den wunderbaren zu zählen uns berechtigt halten dürfen. In diesem Falle können wir sie aber höchstens providentielle Wunder nennen, weil immer zu präsumiren ist, daß sie, insofern sie fast täglich geschehen und zwar durch die gewöhnliche Naturwirkung erfolgen können, auch in den gegebenen Fällen davon herzuleiten seyen, wenigstens wird uns nichts nöthigen, sie als absolute Wunder aufzufassen, weil es sich in keinem einzigen Falle wird nachweisen lassen, daß sie nicht durch die gewöhnliche Naturwirkung erfolgt sind. Deßhalb können wir auch in den beiden im N. T. vorkommenden Erzählungen von dem reichen Fischzuge Petri (Luk. 5, 1 ff.) und von dem im Maule eines Fisches gefundenen Stater (Matth. 17, 27.), welche von Vielen als wirkliche Wunder aufgefaßt werden, von unserm Standpunkte aus keine eigentlichen Wunder erblicken. Denn bei beiden Ereignissen haben wir gar keinen Grund, an eine übernatürliche Causalität zu denken. Es

nöthigt uns nichts, anzunehmen, Jesus habe durch seine Wunderkraft an dem Orte, wo Petrus sein Netz auswarf, eine große Menge von Fischen versammelt oder den Stater auf geheimnißvolle Weise in das Maul des Fisches gebracht. Es sind jene beiden Ereignisse höchstens Zeugnisse der höheren Einsicht und des höheren Wissens Jesu, welches freilich immer durch die Fülle des ihm inwohnenden Geistes bedingt war. So könnten wir sie zwar Wunder des Wissens nennen, hätten sie aber dann in das Gebiet der Weissagungen, welches dem des Wunders allerdings nahe verwandt ist, zu verweisen.

2) sind vom Wundergebiete auszuschließen alle irgendwo vorkommenden Erzählungen von Ereignissen, durch welche die durch die Wissenschaft und Erfahrung constatirten, die ganze Weltordnung bedingenden, objectiven Weltgesetze verletzt und aufgehoben werden, z. B. die Belebung aus Thon gebildeter Vögel durch bloßes Anhauchen, rückgängige Bewegungen oder momentanes Stillestehen der Himmelskörper, das Wiedererscheinen Verstorbener in ihren irdischen Leibern, Verwandlung materieller Gegenstände in andere von entgegengesetzter Beschaffenheit, als Wassers in Blut, Wassers in Wein, menschlicher Individuen in Thiere, hölzerner Stäbe in Schlangen (welches Letztere, beiläufig bemerkt, auch die ägyptischen Zauberer vollbracht haben sollen), das selbstthätige vernünftige Reden von Thieren in menschlicher Sprache, die Vermehrung kleiner Quantitäten von Brod und Fischen. Denn durch diese und ähnliche Ereignisse treten nicht etwa nur höhere Kräfte innerhalb des Naturgebietes wirkend oder die niederen bindend oder hemmend auf, sondern es werden zum Theile neue Substanzen und Kräfte unmittelbar ins Daseyn gerufen, und allgemein gültige objective Naturgesetze aufgehoben, was aber vernünftiger Weise nicht angenommen werden kann. Wenn

uns indessen dergleichen dennoch in den heiligen Urkunden der Offenbarung von Christus und den Propheten des alten Testaments erzählt wird, wie Jos. 10, 12 — 13. Matth. 27, 52. Exod. 7, 10. 20. Num. 22, 28 ff. Joh. 2, 9. Matth. 14, 16 ff. 15, 32 u. Parall., so wird es uns, seitdem das Dogma von der Inspiration in seiner mechanischen Auffassung von der neueren wissenschaftlichen Theologie aufgegeben worden, Niemand mit Grund als subjective Willkür und Anmaßung auslegen, wenn wir solche Thatsachen einstweilen auf sich beruhen lassen, oder sie im bescheidenen Zweifel auf Rechnung einer Täuschung von Seiten der Augenzeugen setzen, oder von den mangelhaften und ungenauen Berichten der Erzähler herleiten, oder endlich in ihnen ein sagenhaftes Element annehmen, wodurch der eigentliche Hergang der Sache unserm Verständniß entzogen ist. Was namentlich jene beiden Erzählungen des N. T. betrifft, welche wegen ihres naturwidrigen Charakters immer den meisten Anstoß gegeben haben, die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana und die Vermehrung des Brodes und der Fische bei den beiden bekannten Speisungen, so ist das erstere Factum nur durch die einzige Auctorität des Johannes, freilich einer gewichtigen Stimme, verbürgt und das Schweigen der Synoptiker muß jedenfalls befremden, es erscheint ferner des Ernstes und der hohen sittlichen Würde des Erlösers unwürdig, indem es einen Sinnengenuß befördert, da nur die Ungenügsamkeit der Gäste den Weinmangel herbeigeführt haben kann, steht in einem nur lockeren Zusammenhange mit der Erlösung, indem ein fröhliches Hochzeitmahl nicht eben ein passender Anknüpfungspunkt für den Glauben war, zu geschweigen, daß die Handlung selbst nicht entfernt einen erlösenden Charakter hat, und stellt sich endlich in dem ganzen darüber erstatteten Berichte zu schwankend und ungenau dar, als daß wir, abgesehen

davon, daß durch eine solche Verwandlung eines Stoffes in einen andern von entgegengesetzter Beschaffenheit das Naturgesetz verletzt wird, uns nicht veranlaßt finden sollten, hier ein Mißverständniß anzunehmen. Neander sucht sich freilich aus der Verlegenheit, welche die so augenfällige Verletzung der Naturordnung erzeugt, auf die Weise zu helfen, daß er sagt a), „Jesus habe dem Wasser nur eine höhere Kraft mitgetheilt, durch welche es dieselben Wirkungen wie Wein habe hervorbringen können.“ Allein das ist doch nur eine willkürliche Hypothese. Denn der Speisemeister erkennt ja das Getränk am Geschmack und wohl auch an der Farbe und dem Geruche für wirklichen Wein; und so ist denn wohl anzunehmen, daß das, was die Diener demselben brachten, wirklicher Wein gewesen ist. Das zweite schon erwähnte Ereigniß aber, die Speisung einer großen Volksmenge mit verhältnißmäßig wenigen Broden und Fischen mag wohl nicht so sehr in einer wunderbaren Vermehrung der vorhandenen Nahrungsstoffe bestanden, als seinen Grund in einer temporellen specifischen Beschaffenheit des Gemüthes und des subjectiven Bedürfnisses der Genießenden gehabt haben, indem sie, nach geistiger Speise hungernd, des leiblichen Bedürfnisses nicht achteten, und daher mit wenigen Nahrungsstoffen gesättigt werden konnten. Vergißt man doch über einer anziehenden Beschäftigung Speise und Trank, ja, fühlt man danach kaum ein Verlangen unter Umständen, wo man sich mit dem Nachdenken in einen Gegenstand vertieft, und das Manna des göttlichen Wortes und das Wasser des Lebens, welches der Erlöser in seinem Worte bot, sollte nicht seine Umgebung für den Augenblick über die Anforderungen der leiblichen Natur erhoben haben? Uebrigens läßt sich ja auch gar nicht ermitteln, ob denn alle Anwesenden das Gefühl

---

a) Leben Jesu S. 273.

des Hungers hatten, und ob nicht Einige außerdem Nahrungsmittel mit sich führten, durch welche sie denselben bereits gestillt hatten, ehe die Speisung begann, oder welche sie bei derselben benutzten. Wäre das Letztere der Fall gewesen, so ließe es sich um so leichter erklären, wie das erste Mal von fünf Broden zwölf, und das zweite Mal von sieben Broden noch sieben Körbe voll Brocken übrig bleiben konnten. Sonst müßten wir ein Neuschaffen in ganz eigenthümlicher Weise annehmen.

3) wären von dem Wundergebiete auszuschließen alle Berichte von naturwidrigen Ereignissen und Thatsachen, welche weder durch eine menschliche Persönlichkeit vermittelt sind, noch in irgend einer Beziehung zu einer solchen stehen, z. B. das plötzliche Entstehen oder Aufhören eines Sturmes, Mißwachs, Ungezięfer, Ueberschwemmung und dergleichen ohne Vermittelung eines Menschen oder ohne irgend einen Zusammenhang mit dessen Schicksalen und Geschichte, wie dergleichen von heidnischen Schriftstellern so häufig als historisch berichtet wird. Denn es ist eben gezeigt worden, daß das Wunder vernünftiger Weise nur für Menschen, entweder zu ihrer besonderen Erhaltung oder zu ihrer Beglaubigung als göttlicher Werkzeuge, geschehen könne, da es nur in diesem Falle einen Gottes würdigen Zweck und in der Geschichte eine Bedeutung habe. Miraculöse Vorgänge in der Natur, welche aller historischen Beziehung ermangeln, würden wir uns nur als Spiele der göttlichen Allmacht vorstellen können. Solche anzunehmen, ist aber der Idee Gottes unangemessen.

4) endlich müssen wir ganz besonders solche Ereignisse und Handlungen aus der Kategorie des Wunders verweisen, welche in gar keinem Zusammenhange mit der Erlösung stehen, weder in entfernterem noch in näherem, z. B. wenn Ungläubige und

dem Evangelium Jesu Christi feindselige Menschen ungewöhnliche und auffallende Werke vollbracht haben oder diese an ihnen geschehen seyn sollen, wenn namentlich Thatsachen und Handlungen erzählt werden, durch welche die Erlösung gestört oder verhindert wird. Dahin gehören die angeblichen Wunder der Goëten, des Apollonius von Tyana, des Vespasian, der Beschwörer und Zauberer im Exodus, die Thaten des Simon (Apg. 8, 9.) und des Bar Jehu (Apg. 13, 6.), endlich auffallende Ereignisse auf anderen Gebieten als dem der Religion und namentlich der christlichen als der allein vollkommenen, ferner alle Thatsachen, welche kein religiöses, näher kein erlösendes Moment enthalten. Ereignisse dieser Art werden auch in der Schrift nirgends als wirkliche Wunder dargestellt. Nur bei einem ist das, wie es scheint, der Fall, und dieses ist daher noch besonders zu beleuchten. Wir meinen die Verfluchung des Feigenbaumes (Matth. 21, 19 ff. Mark. 11, 13 ff.). Bemerken wir, daß Jesu Wunderwerke nie zerstörend, sondern herstellend, neu belebend und immer in irgend einer Beziehung erlösend sind (die Erlösung im weitesten Sinne gefaßt), so muß uns von vorne herein der Umstand, daß es hier auf die Zerstörung der Lebenskraft eines Geschöpfs abgesehen ist, bei der Beurtheilung dieses Ereignisses vorsichtig machen. Und ist nun jenes von uns oben aufgestellte Princip richtig, daß das wahre Wunder stets im Interesse der Erlösung steht und beziehungsweise selbst erlösend ist, so gehört das vorliegende Ereigniß sicherlich nicht in die Kategorie des Wunders. Es ist nämlich nicht nur nicht erlösend, sondern Tod und Vernichtung bringend, und kann auch, genau betrachtet, nicht den Zweck haben, die Erlösung irgendwie zu befördern, indem es nur in Gegenwart der schon gläubigen Jünger geschah. Ohne Zweifel ist nur die subjective Auffassung der Berichterstatter Schuld daran, daß man hier ein Wun-

der gefunden hat a). Freilich drücken die Worte μηκέτι γένηται u. s. w. beim Matthäus und μηκέτι φάγοι beim Markus, jenes einen Befehl, dieses einen Wunsch aus; doch sollten sie nicht auch die Verkündigung eines mit unumstößlicher Gewißheit und Nothwendigkeit erfolgenden Ereignisses ausdrücken können, so daß Jesus, die ersterbende Lebenskraft in dem Baume erkennend, nur sagen wollte: Wahrlich auf dir soll (wird sicherlich) nimmermehr eine Frucht wachsen? Das ist freilich die gewöhnliche, vielfach angefochtene rationalistische Erklärung, aber sie scheint doch hier zu nahe zu liegen, als daß wir sie ohne Weiteres als eine willkürliche verwerfen könnten. Und warum sollen wir Wunder machen, wo in der That keine sind? Warum immer den Buchstaben pressen? Eine unbedeutende Modification des ursprünglichen Ausdrucks kann schon einem ganz gewöhnlichen Ereignisse ein wunderbares Gepräge geben. —

Haben wir nun Manches aus der Kategorie des wirklichen Wunders verweisen müssen, was bisher in dieselbe hineingezogen worden ist, so bleiben uns doch als wirkliche Wunder alle solche Thatsachen und Ereignisse stehen, welche die angegebenen Momente des Wunderbegriffs in sich vereinigen; also alle Thatsachen und Begebenheiten, welche nur von einer unmittelbaren göttlichen Causalität herzuleiten sind, dabei jedoch kein objectives allgemein gültiges Weltgesetz aufheben, für oder durch menschliche Persönlichkeiten geschehen und, was die Hauptsache ist, im sichtlichen Interesse der Erlösung stehen, oder beziehungsweise selbst erlösend sind. Im Allgemeinen also alle

a) Neander (Leben Jesu S. 382.) nimmt zwar an, daß durch Jesu Einwirkung auf den Feigenbaum die Verdorrung desselben beschleunigt worden sey, findet sich jedoch aus den von uns bereits angegebenen Gründen veranlaßt, diesem Wunder eine nur symbolische Bedeutung zuzuschreiben.

biblischen Wunder, insofern diese die angegebenen Merkmale enthalten und durch wissenschaftliche Exegese constatirt sind.

Im Besonderen nun rechnen wir von diesen hieher die sogenannten Dämonenaustreibungen, mögen wir uns die Dämonischen denken als Menschen, in denen durch die Macht der Sünde die sittlichen Kräfte gelähmt und gebrochen waren, in welchen gewissermaßen das Böse sich personificirt hatte, oder mit größerer Wahrscheinlichkeit als solche, in welchen durch die Wirkungen der Sünde eine Zerrüttung der körperlichen und geistigen Kräfte vorgegangen war, die sich in fixen Ideen, in Wahnsinn und Tobsucht zu Tage legte. Denn solche Dämonenaustreibungen können nur aus einer überwiegenden Fülle göttlichen Geistes und göttlicher Kräfte hergeleitet werden, heben das Naturgesetz nicht auf, stellen vielmehr die ursprünglich von Gott gewollte Ordnung: Gesundheit des Leibes wie der Seele, wieder her, haben einen Gottes würdigen Zweck, und stehen ganz im Interesse der Erlösung, ja sind selbst schon erlösend.

Ferner bleiben als Wunder stehen die übrigen durch Jesum, die Apostel und Propheten authentisch bewirkten Krankenheilungen durch das bloße Wort oder die äußere Berührung, Heilungen von Aussätzigen, Gelähmten, Blutflüssigen, Blinden, Tauben u. dgl. Denn jede Krankheit ist eine Störung in der ursprünglichen Naturordnung, insofern sie eine Wirkung der Sünde ist, und ihre Heilung hängt zusammen mit der Erlösung im weitesten Sinne des Wortes. Geschieht sie aber ohne die natürlichen Mittel, durch bloße geistige Einwirkung, so findet sicherlich ein Hereinragen göttlicher Kräfte in die Natur statt, ohne daß wir sagen könnten, es werde ein Naturgesetz aufgehoben oder verletzt. Selbst die Todtenerweckungen, deren die Schrift erwähnt, fallen innerhalb der Grenzen des Wundergebiets, d. h. solche, wo

der Tod in Folge zerstörender Krankheiten, im Anfange oder in der Mitte der Lebensbahn eingetreten war. Und solche kommen auch nur in der Schrift vor, indem wohl ein Kind, ein Jüngling und ein Mann, aber nie ein Greis auf der höchsten Stufe des Lebensalters auferweckt worden ist. Der Tod, als Folge der Krankheit, die selbst „ein partieller Tod" ist, wie Conradi (Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft S. 121.) sehr treffend bemerkt, muß ja wohl eben so wie diese selbst eine Wirkung der Sünde seyn, ist folglich nicht das Normale, sondern das Abnorme. Es wird also auch durch eine Todtenerweckung gewissermaßen die ursprüngliche Naturordnung wieder hergestellt, indem ja der Tod seiner Idee nach nur Folge der naturgemäßen allmählichen Aufreibung der Lebenskräfte, nicht aber einer krankhaften Störung im leiblichen Organismus seyn kann. Jede Todtenerweckung trägt also ein erlösendes Moment in sich. Wie wir uns übrigens den Zustand der Personen, welche der Erlöser auferweckte, zu denken haben, ob als einen solchen, wo eine vollkommene Trennung von Leib und Seele vorgegangen war, oder als einen solchen, wo nur eine völlige Gebundenheit der Lebenskräfte stattfand, die ohne höhere Einwirkung mit Nothwendigkeit in den wirklichen Tod übergegangen wäre (in welchem letzteren Falle dem Wunder jedoch kein Abbruch geschähe), ist nicht zu ermitteln, da es selbst den Augenzeugen an sicheren Kriterien dafür fehlen mußte. Wenn wir aber erwägen, daß der Herr in der Regel von solchen Todten, die er in das Leben zurückrief, sagt: sie schlafen, wie von der Tochter des Jairus (Mark. 5, 39.) und von dem Lazarus (Joh. 11, 11.), wenn wir bedenken, daß mit dem Momente des wirklichen vollkommenen Todes eine Auflösung der leiblichen Stoffe beginnt und bei einer Wiederbelebung der Art Vernichtetes und Untergegangenes aufs Neue geschaffen werden müßte, wenn wir endlich nicht vergessen, daß jene

Vorstellung ein rein mechanisches Verhältniß zwischen Leib und Seele bedingt, welches die Physiologie als Irrthum anerkannt hat: so dürfte die letztere Auffassung die richtige seyn (vgl. Conradi, a. a. O. S. 121.). Um so weniger hätten wir aber dann einen Grund, die Todtenerweckungen von dem Wundergebiete auszuschließen, weil sie dann um so weniger als contra naturam, als ein absolutes Weltgesetz aufhebend, erschienen, vielmehr nur, was wir als Kriterium des Wunders aufgestellt haben, von einer höheren göttlichen Kraftwirkung zeugten. Daß die Auferstehung Jesu Christi selbst, als im allernächsten Zusammenhange mit der Erlösung stehend und als ein Ereigniß, wodurch ein offenbar durch die Sünde der Welt herbeigeführtes Mißverhältniß aufgehoben wurde und in eminenter Weise eine höhere Kraftwirkung sich manifestirte, hieher gerechnet werden muß, bedarf keiner Erwähnung. Nicht minder halten wir uns berechtigt, selbst das in das Wundergebiet aufzunehmen, was uns in der Schrift von der Bändigung wilder, ungezügelter Naturkräfte durch die Kraft des Willens Jesu, wie die Beruhigung des Sturms (Matth. 8, 26 ff.), erzählt wird, insofern die wilden Kämpfe der Elemente, vom religiösen Standpunkte aus betrachtet, in die Kategorie der Störungen, der Krankheiten des Naturlebens gehören. Soll nämlich nach Röm. 8, 21. mit dem Menschen auch die Natur wieder verherrlicht werden, so muß sie auch durch seinen Fall mit gelitten haben, und dürfen wir uns den Menschen als die Seele des Planeten, den er bewohnt, vorstellen, um dessen willen dieser nur existirt, so wäre die Annahme wohl nicht geradezu abzuweisen, daß durch seinen Abfall in dem Organismus desselben eine Veränderung in deterius bewirkt worden sey. So sind denn auch solche Wunder, wie das in Rede stehende eins ist, in gewissem Sinne erlösend. Und wenn ein Sturm sich am Ende immer wieder legt, so ist ein Ereigniß, wo er durch

geistige Ueberlegenheit und eine höhere Kraftäußerung beschwichtigt wird, nicht schlechthin als contra naturam geschehen zu betrachten, da wir das Verhältniß der Natur zum Geiste an sich nicht vollständig ergründet haben.

Auch das Wandeln Jesu auf dem See Genezareth (Matth. 14, 24—32. Parall.) ist hieher zu ziehen. Denn wollte man gegen dieses Ereigniß einwenden, daß es naturwidrig sey, indem dadurch das Gesetz der Schwere, welches die ganze Natur durchdringe und beherrsche, ja die ganze gegenwärtige Weltordnung bedinge, aufgehoben werde, so ist zu bemerken, daß es ja an sich nicht wider das Naturgesetz streitet, wenn ein schwerer Körper sich auf der Oberfläche des Wassers erhält. Es kommt nur auf die Bedingungen an, unter welchen es geschieht, und auf die Kräfte, welche der den Körper niederziehenden Schwerkraft das Gegengewicht halten oder über dieselbe das Uebergewicht haben. Diese gegenwirkende Kraft kann nun eine körperliche oder eine geistige seyn. Im vorliegenden Falle war es die geistige, die Kraft des mit dem göttlichen geeinigten Willens Jesu.

Hier ist nun aber auch die Grenze. Alles, was jene oben angegebenen Momente des Wunderbegriffs nicht in ihrer Totalität enthielte, würde, wie zuvor schon entwickelt, vom Wundergebiete auszuschließen seyn, wenigstens müßten wir uns einer apodiktischen Entscheidung darüber enthalten.

Wollte man zuletzt noch fragen, ob auch noch jetzt solche Wunder geschehen könnten, so müßten wir mit Luther antworten: Wenn es nöthig wäre, allerdings. Denn es ist nicht abzusehen, warum das, was einst geschehen ist, unter gleichen Bedingungen und Verhältnissen sich nicht wieder ereignen könnte, und warum wir uns Gott jetzt in einem anderen Verhältnisse zu der Welt als früher vorstellen sollten. Das allmähliche Verschwinden der Wunder aus der Geschichte können wir uns aber am natürlichsten auf diese Weise erklären, daß wir annehmen,

die Fülle des göttlichen Geistes und der göttlichen Kraft, welche in Jesu concentrirt und in besonderer Intensität vorhanden war, ging schon in seinen Aposteln weiter auseinander, aus welchem Grunde diese auch nur geringere Wunder, als ihr Meister, vollbrachten, bis sich mit Erweiterung der christlichen Kirche der göttliche Geist gewissermaßen in die Gesammtheit der Gläubigen zersplitterte und so die Wunderkraft, statt wie früher in Einzelnen hervorzutreten, in der Allgemeinheit der Kirche auch mehr allgemeine Wunder wirkte, die sich aber nothwendig der Wahrnehmung entziehen müssen, weil sie eben nicht durch ein Individuum gewirkt werden, nicht in einem bestimmten Zeitmomente hervortreten, den gewöhnlichen Vorgängen in der Natur ähnlicher sind, und sich mehr in intensiven und geistigen, als extensiven und materiellen Wirkungen manifestiren. So haben wir zwar immer noch geistige Wunder zu erwarten, und wahrlich die Kirche hat davon zu allen Zeiten genug aufzuweisen, — aber auf eigentliche Naturwunder dürfen wir um so weniger rechnen, als anzunehmen ist, daß diese bei dem gegenwärtigen Standpunkte des menschlichen Geschlechts ihren Zweck schwerlich erreichen dürften.

2.

Nachträge

zu der

Jahrg. 1843. Heft 3. versuchten Beantwortung der Frage, ob Apostelgeschichte 2. mythisch gefaßt werden dürfe.

Von

H. Bauer,

Pfarrer in Gnadenthal, Dek. Oehringen.

Bei der großen Bedeutsamkeit des Pfingstereignisses für den wissenschaftlichen Theologen, wie für den prakti-

schen Geistlichen, mögen die Leser einige Nachträge zur Vervollständigung der Jahrg. 1843. Heft 3. versuchten Vertheidigung seiner historischen Wahrheit günstig aufnehmen! Es war dieser Aufsatz schon vor längerer Zeit niedergeschrieben worden, und die hier berücksichtigten Schriften sind dem Verfasser erst seitdem in die Hände gekommen.

I. Unsere Vertheidigung des geschichtlich wahren Gehaltes von Apg. 2. hat sich gegen die Ableitung des angeblich sagenhaften Pfingstwunders aus dem Bestreben, den Universalismus des Christenthums in einem geschichtsartigen Bilde vorzustellen, besonders auch darauf berufen, daß der Text von einer solchen Tendenz durchaus keine Spur enthalte, und dabei 2, 39. selbst citirt. Gerade dieser Vers aber wird allerdings gewöhnlich auf eine Weise ausgelegt, in der er den Petrus die unbedingt universalistische Bestimmung des Christenthums mit klaren Worten aussprechen läßt (indem unter den οἱ εἰς μακρὰν die Heiden schlechthin verstanden werden, gerade im Gegensatze zu den ὑμεῖς, den Juden), und in neuester Zeit wieder hat Schneckenburger (über den Zweck der Apg. S. 209.) diese Bedeutung herausgehoben, ja geglaubt, wenn alle anderen Beweise fehlten, so würde dieser Vers schon die universalistische Tendenz der Pfingsterzählung beweisen.

In gewissem Sinne ist dieß richtig, allein die unbedingte Universalität, die Bestimmung des Christenthums, zu den fremden, heidnischen Völkern unmittelbar gebracht und von ihnen angenommen zu werden, diese ist nicht in unserem Verse ausgesprochen. Schon das muß gegen solch' eine unbedingt universalistische Auffassung bedenklich machen, daß ja Petrus später von der Zulaßbarkeit der Heiden, selbst der φοβούμενοι τὸν θεόν (= σεβόμενοι), nicht die leiseste Ahnung hat. Einen so offenbaren, handgreiflichen Widerspruch dürfen wir aber selbst dem schlechtesten Autor ohne zwingende Gründe nicht aufbürden. Solche aber sind wahrlich nicht vorhanden, vielmehr ist dieser Passus in der Rede Petri gar nichts, als eine weitere Anwendung

der oben citirten Stelle aus Joel. Daß aber dieses Moment so spät erst nachkommt, beweist eben, wie der Erzähler dasselbige mit dem vorangegangenen Ereignisse durchaus nicht in einem näheren Zusammenhange denkt. Es gehört hieher Joel 3, 5., eine Stelle, deren Auslegung von einer, jedoch sehr beschränkten (vgl. V. 7 ff. bes. 12. 17. 24), Aufnahme von Heiden unter das Volk Israel, zumal bei Parallelen wie Jes. 2, 2 ff. 56, 7. Mich. 4, 1—4., sich nothwendig ergab und auf deren Schlußworte besonders das οὓς προςκαλέσηται κύριος bestimmt hinweist. Schon diese Worte aber an sich sprechen aus, daß Petrus nicht an eine unvermittelte Aufnahme der Heiden als solcher denkt, sondern vorher eine Bekehrung zu dem θεὸς ἡμῶν erwartet; diese ἡμεῖς aber sind die Juden, πᾶς οἶκος Ἰσραήλ (V. 36.), indem ja Petrus hier zu noch unbekehrten, ungetauften Israeliten redet (vgl. V. 41.). Auf diese Weise erhalten wir nun allerdings eine universalistische Erwartung, aber in der beschränkten und bedingten Form, wie eine solche von den Juden selbst, in der Aufnahme von Proselyten der Gerechtigkeit, anerkannt wurde; vgl. das זָרִים לֹא־יַעַבְרוּ־ בָהּ Joel 3, 22. (4, 17.). Von einem Widerspruche jener Worte Petri mit seinem Benehmen gegen den Cornelius kann daher nicht mehr die Rede seyn, und wenn es auch mit Schneckenburger's Nachweisung einer universalistischen Tendenz der ganzen Apostelgeschichte seine volle Richtigkeit haben sollte, so wäre eben hiemit schon derselben auch bei der Pfingstbegebenheit genügende Rechnung getragen, ja wir bekämen so einen schönen Klimax: das Heil in Christo zuerst nur den Israeliten und den nationalisirten Heiden zugedacht, dann auch den Samaritern, dann den Proselyten des Thores, endlich den Heiden überhaupt (doch unter gewissen Bedingungen).

Trotz dem will man sich mit den universalistischen Hindeutungen in der Rede des Petrus nicht begnügen, sondern eine derartige Tendenz soll in der vorher erzählten

Begebenheit selbst schon enthalten seyn. An sich könnten wir dieß gar wohl zugeben und eine der göttlichen Vorsehung höchst würdige, prophetische Thatsache in jenem Vorgange erblicken, wo im Augenblicke der Gründung der christlichen Kirche die Thaten Gottes sollen gepriesen worden seyn in den Sprachen aller Völker der Erde, zum Zeichen, daß ihnen allen diese Predigt und das Heil in Christo bestimmt sey. Da aber die Erzählung selbst nicht bestimmt genug darauf hinweist, so müssen wir dieser Auffassung wiederholt widersprechen. Bei einer mythischen Verkörperung jener Idee zumal wäre sicherlich das näher Liegende gewesen, nicht die Apostel in den fremden Sprachen reden, sondern, in buchstäblicher Erfüllung von Joel 3, 1. (πᾶς σάρξ) noch dazu, die Leute aus den verschiedenartigsten Völkern selbst also vom Geiste ergriffen werden zu lassen, daß sie in ihren angeborenen Mundarten Gottes μεγαλεῖα ἐν Χριστῷ verkündigt hätten. Auch würden, wenn die Thatsache des Universalismus hervorgehoben werden sollte, keine Zweifler, am wenigsten so nachdrücklich vorangestellt worden seyn; denn nicht jene Thatsache konnte von den Ungläubigen bezweifelt werden, sondern nur das, ob eine wirkliche Mittheilung des heil. Geistes in dem γλώσσαις λαλεῖν sich ausspreche. Daß überhaupt im Texte zunächst nur die Realität der den Sprechenden zu Theil gewordenen Geistesspende herausgehoben werde, gibt Schneckenburger selbst zu von den Hörern (S. 206.), und von Petrus zeigt es V. 16.

„Warum äußerte sich aber der neue pneumatische Zustand gerade in dieser Form, in einem Reden in fremden Sprachen?" und „es muß doch auch der Inhalt des Geredeten in Betracht gezogen und ihm eine Beziehung auf die fremden Völker gegeben werden? es kann nicht bloß auf den Eindruck abgesehen worden seyn: hier geschieht ein Wunder!" Ganz richtig. Ein Inhalt ist ja bestimmt genug angegeben; es war aber nicht etwa die Bestimmung

des Heiles für alle Völker, sondern die μεγαλεῖα ϑεοῦ, natürlich ἐν Χριστῷ, die Hauptthatsachen des Erlösungswerkes selber, nicht ihre Beziehung auf diesen oder jenen, besonders also auf die εἰς μακράν. Hatte ja doch das γλ. λ. begonnen ganz unabhängig von den erst nachher herbeiströmenden Fremdlingen. Daß die Form des Redens gerade ein γλ. λ. war, davon lag der Grund in der innern Natur des pneumatischen Zustandes selbst, welchem eben ein λαλεῖν πνεύματι einzig entsprach; die Symbolisirung der neuen Geisteszungen in neuen gotteingegebenen Sprachen aber ist für sich gewiß vollkommen befriedigend, wenn man meint, eine solche suchen zu müssen.

Daß Apg. 2. gleich eine Erfüllung von 1, 8. gegeben werde (S. 201.), ist vollends eine sehr precäre Beziehung, welche wir nirgends „angedeutet" finden, nämlich die zweite Hälfte von 1, 8. ins Auge gefaßt. Es kann schon ein Reden in den verschiedenen Sprachen der Welt zwar, aber concentrirt auf einen einzelnen Punkt, in keiner Weise eine Verkündigung des Evangeliums ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς heißen. Zudem war, wie ja sonst vielfach bemerkt wird, ein wunderbares Sprachenreden zur Ausbreitung des Evangeliums ganz überflüssig, und auch die Apostelgeschichte macht nicht die geringste Anwendung davon oder gibt auch nur die leiseste Andeutung von solch' einer Beziehung. Weit eher könnte man etwa sagen, jene Verheißung solle als erfüllt gleich im Anfange dargestellt werden, indem bei der ersten Predigt Leute aus allen Völkern anwesend seyn müssen, welche, nach dem Feste wieder heimkehrend, die erste Kunde des Evangeliums sogleich überallhin verbreiteten. Allein selbst einen Gedanken der Art deutet der Text nirgends an, vielmehr zeigt das zum mindesten sehr zweideutige κατοικεῖν, daß es dem Verfasser nicht im Sinne lag, eine solche Vorstellung hervorrufen zu wollen. Ueberhaupt ist schon der sprachliche Ausdruck in 1, 8. so gewählt, daß ausdrücklich gesagt ist — nicht ἔσεσθε μάρ-

τυρεῖς τοῖς ἐν Ἱερ. κ. τ. λ., sondern ἔσεσθε ἐν Ἱ. κ. τ. λ., d. h. also sie selbst, an jenen Orten sich befindend; bei einer von dem Verfasser beabsichtigten Beziehung auf Apg. 2. nun hätte er sicherlich den Befehl Christi in einer andern Fassung gegeben. Auch findet dieser Befehl seine entsprechende Erfüllung ohnedieß — in der ganzen Apostelgeschichte, besonders in der erzählten Wirksamkeit des Apostels Paulus.

Am allerwenigsten begreifen wir die Herbeiziehung altchristlicher Erwartungen und Weissagungen, wie im **Test. XII. patr.**, es werde seyn εἰς λαὸς κυρίου καὶ γλῶσσα μία, oder bei **Beda venerab.: unitatem linguarum, quam superbitas Babyloniae disperserat, humilitas ecclesiae recollegit**; vgl. 1 Mos. 11, 1. Wie hätten diese ihre Realität gewinnen sollen in unserer Erzählung, wo doch gerade im Gegentheile durch ein wunderbares Reden in den Sprachen aller Völker die Verschiedenheit derselben geheiligt, das Hindernde davon weggenommen und jene Sprachen selbst dadurch als etwas angedeutet würden, das für alle Zukunft bestehen — könne, und darum wohl auch — werde!

Wird die Sache so gewendet, wie Schneckenburger mit Meyer thut (S. 201.): „Dieses Wunder sollte zeigen, daß die neue Theokratie nicht, wie die alte, an Eine Nation und an Eine Sprache gebunden, sondern für jedwede Nation bestimmt sey," so ist einfach zu antworten: wer sind denn die Zuhörer Apg. 2.? Lauter Juden, und gerade diese Mitglieder der alten Theokratie haben also die genannten Sprachen alle zu Muttersprachen. Es kann demnach hier dem Christenthume kein unterscheidender Vorzug vindicirt werden sollen. Gerade das Beispiel dieser Juden zeigt, daß Sprachverschiedenheit noch keine Nationalverschiedenheit, wie umgekehrt Spracheinheit noch nicht Nationaleinheit mit sich bringt.

Soll endlich in unserer Erzählung die Empfänglichkeit der ἀλλόφυλοι gegenüber der Unempfänglichkeit

der Juden symbolisirt seyn, gleichsam als eine Erfüllung von Ezech. 3, 6. (Schneckenb. S. 205.), so berufen wir uns kurzweg darauf, daß ja die Empfänglichkeit ausdrücklich von der εὐλάβεια abgeleitet ist, im Gegensatze gegen die ohne Zweifel die gleichen Sprachen redenden ἕτεροι; daß ferner die Empfänglichen alle Israeliten sind, und zwar unter ihnen ausdrücklich auch Palästinenser (V. 9.).

Wir unseres Theils glauben, daß besonders die nachdrückliche Heraushebung der Identität des γλ. λ. bei Cornelius mit dem am Pfingstfeste entscheidend sey gegen eine dort (und 19, 6.) ganz unmotivirte universalistische Beziehung. Vielmehr wird an jenen Stellen besonders nachdrücklich herausgehoben, daß das γλ. λ. als Beweis für die geschehene Geistesmittheilung anzusehen sey (bes. 10, 45. 46.), und nur in dieser Beziehung, nicht um die universalistische Bestimmung des Christenthums daraus abzuleiten, macht Petrus 11, 15 ff., während es sich doch gerade um diese handelte, davon Gebrauch; nur in dieser Beziehung kann die Erzählung 19, 1—7. für Paulus eine apologetische Bedeutung haben.

II. Daß eine Parallelisirung des Pfingstereignisses mit der sinaitischen Gesetzgebung stattfinde, hält Schneckenburger fest, die meisten Gründe, welche er anführt, sind jedoch mit denen gleich, die wir bereits gegen Gfrörer bekämpft haben. Neu ist die Wendung: „Es wäre sehr auffallend, wenn die mythenbildende Phantasie (q. e. d.) zur Verherrlichung der ersten christlichen Pfingstpredigt ganz wieder denselben Apparat, sogar bis auf das Auseinanderfahren der Feuerzungen producirt hätte, mit welchem das historische Factum des Pfingstfestes längst verherrlicht wurde, ohne daß diese alten symbolischen Formen auf jene Mythenbildung Einfluß gehabt hätten." Das lautet sehr bestechend, und schon ein solches Zusammentreffen, zumal in Nebenzügen, könnte leicht Bedenklichkeiten erzeugen. Dagegen müssen wir denn erinnern, daß ein solches Zusam-

mentreffen zunächst immer nur die Eine Erzählung als Copie verdächtigen kann; nun ist aber sicherlich unsere Pfingsterzählung älter als die beigebrachten talmudischen Sagen, und sie wäre darum das unverdächtige Original. Zudem sind die Voraussetzungen obigen Schlusses irrig. Pfingsten war um die Zeit, wo unser Buch entstand, weder Gesetz- noch Geistesausgießungsfest; die Situation ist nach allen Hauptpunkten eine ganz andere a); Philo jedenfalls kennt kein Auseinanderfahren von Feuerzungen (was eigentlich der congruenteste Punkt wäre), ja wahrscheinlich nicht einmal die spätere Rabbinensage, wie dieß früher schon weiter entwickelt wurde. Jedenfalls aber ist gerade das genannte Symbol so natürlich und nahe liegend, daß aus ihm allein nirgends eine Entlehnung bewiesen werden könnte. Für jene Parallelisirung überhaupt jedoch soll Hebr. 2, 1—4. einen überzeugenden positiven Beweis geben, daß dieselbe in der urchristlichen Kirche gemacht worden sey. Gegen diese Behauptung (S. 209.) fügen wir dem früher Gesagten das bei: der λόγος, das sinaitische Gesetz selbst, wird Hebr. 2. mit der σωτηρία in Christus, nicht die Gesetzesmittheilung mit der Predigt des Evangeliums parallelisirt. In Betreff der Mittheilung beider ist vielmehr zur Verherrlichung der σωτηρία gesagt, daß sie durch den κύριος selbst geschehen sey, nicht bloß durch ἀγγέλους. Was dann von der σωτηρία weiter noch, zu Erhöhung ihrer Autorität, herausgehoben wird, dem ist in Betreff des alttestamentlichen Gesetzes nichts parallel gesetzt, es scheint also vielmehr (z. B. die μερισμοὶ πνεύματος) als etwas betrachtet zu werden, das die σωτηρία vor dem λόγος δι' ἀγγέλων voraus hat.

a) Weit eher hätte die Erzählung von der Verklärung Jesu zu einer Parallelisirung mit den sinaitischen Vorfällen einladen können, wie Jäger nachweist in den Studien der würtembergischen Geistlichkeit XIV, 2. 1842.

III. Ein Grund für die Behauptung, daß Joh. 20. nicht von der eigentlichen, allgemeinen, in diesem Evangelium öfters verheißenen Geistesmittheilung rede, der nämlich, daß dieselbe in diesem Falle, gegen die ausdrückliche Ankündigung Christi, vor seinem δοξάζεσθαι, d. h. seiner Rückkehr in den Himmel, stattgefunden hätte, dieser Grund verliert seine Gültigkeit für Jeden, welcher etwa der von Weiße und in dieser Zeitschrift besonders von Kinkel (1841, 3.) vertheidigten Ansicht über die Zeit der Himmelfahrt seinen Beifall glaubt schenken zu müssen. Zu einigem Ersatze wollen wir daher nachtragen, daß von der vielfach verheißenen, entscheidenden Mittheilung des Geistes in seiner ganzen, den Menschen bestimmten Fülle Joh. 20, 22. es nicht heißen würde: λάβετε πνεῦμα ἅγιον ohne Artikel, welcher doch z. B. 14, 17. 26. 15, 26. 16, 13. nie fehlt, so daß in diesem Mangel leicht eine absichtliche Andeutung des Unterschieds zwischen dem da und dort gemeinten πνεῦμα dürfte gefunden werden. 7, 39. läßt sich nicht als Gegeninstanz geltend machen. Denn bei der eigentlichen Geistesverheißung steht auch da der Artikel, und wenn es nachher heißt: οὔπω ἦν πνεῦμα (mögen wir δεδομένον suppliren oder nicht), so liegen hauptsächlich zwei Gründe hiefür ganz nahe. Einmal soll durch den fehlenden Artikel der abgeleitete, subjectiv-christliche Geist von dem τὸ πν. ἅγ. in seiner objectiven, göttlichen Subsistenz unterschieden werden, damit es nicht (sabellianisch) scheine, als ob überhaupt das göttliche Princip des heil. Geistes vor seiner Mittheilung an die Welt noch nicht gesondert bestanden habe. Dann aber heißt das πνεῦμα ohne Artikel: — keinerlei Geist, also nach keiner seiner späteren Offenbarungsweisen unter den Christen war der Geist damals schon gegeben; gerade hierin möchte nun die Andeutung zu finden seyn, daß in dem mitgetheilten πνεῦμα Unterscheidungen gemacht werden müssen, wie z. B. zwischen dem πνεῦμα ἀποστολίας und dem allgemein christlichen Geiste überhaupt. Vgl. 1 Kor. 12, 7—11. 28—30.

IV. Zu den Widersprüchen, die wir als gegen die Pfingstbegebenheit in ihrer historischen Auffassung erhoben früher schon angeführt haben, könnte leicht auch noch das sonst so viel beliebte negative argumentum ex silentio hinzugefügt werden; angedeutet worden ist es schon von Seinecke. In den Briefen der Apostel finden wir nirgends (selbst nicht Hebr. 2, 1—4.) auch nur die leiseste Hindeutung auf die Ereignisse des Pfingstfestes, und doch sind dieselben angeblich so großartig und bedeutsam! Wie oft deuten nicht die Apostel hin auf die Thatsachen der Kreuzigung und Auferstehung! Mit diesen aber steht doch auch die Geistesausgießung in gleicher Reihe? — Ja, würden wir antworten, für uns allerdings ist Pfingsten ein Fest so gut wie Ostern und Charfreitag; allein nur von dieser kirchlichen Einrichtung aus betrachtet, hat das Stillschweigen vom Pfingsttage bei den Aposteln (denn auch wir finden Hebr. 2. 4. einen allgemeineren Sinn) etwas Bedenkliches. Näher betrachtet jedoch stellt sich die Sache ganz anders. Tod und Auferstehung des Heilandes sind Thatsachen ἐφάπαξ, ein- für allemal, für alle Ewigkeit und für alle Menschen geschehen, und ihr Gedächtniß knüpft sich unlösbar an festbestimmte, einzelne Tage. Ganz anders dagegen verhält es sich mit dem christlichen Pfingstfeste, dessen Bedeutung, die Ausgießung des h. Geistes über die Menschen, nicht in gleicher Weise an den einzigen Tag der ersten Ausgießung gebunden ist. Denn nicht so wurde der Geist an Pfingsten einmal für immer in seiner ganzen Fülle über die Menschen ausgegossen, daß er nun seitdem ganz nur in der Menschheit seine Wohnung hätte und bloß durch eine traditio per manus sich ausbreitete; vielmehr gerade die Apg. selbst erzählt von noch andern unmittelbaren Geistesausgießungen, die sogar von ähnlichen wunderbaren Erscheinungen begleitet waren, und es ist überhaupt christliche Anschauung, daß Gott jederzeit von oben herab seinen Geist gebe, wem und wieviel er will. Eben

deßwegen mußte es für viele Gemeinden und einzelne Gläubige alle Veranlassung geben, eine etwaige Feier des Zeitpunktes der Geistesmittheilung auf vielfach verschiedene Gedächtnißtage zu verlegen, das erste Pfingstfest aber hatte für sie nur untergeordnete Bedeutung, ja dieß sogar für die Apostel selber in Betreff ihrer eigenen Person, weil sie von Christo früher bereits (Joh. 20.) geistige Kräfte mitgetheilt erhalten hatten. Eben deßwegen kann es erst die spätere Zeit, in der momentane und von wunderbaren Ereignissen begleitete Geistesergießungen allmählich aufhörten, gewesen seyn, welche (wie die Geschichte bezeugt) eine allgemeine Gedächtnißfeier der christlichen Geistesmittheilung in der ganzen Kirche einführte. Diese Feier aber wurde dann natürlich am liebsten auf den Tag fixirt, an welchem die erste und gewaltigste allgemeinere Geistesausgießung stattgefunden hatte, zumal da die Wahl dieses Tages geeignet war, dem doch einmal bestehenden Pfingstfeste eine rein christliche Bedeutung zu vindiciren. Von den Aposteln dagegen ist es ganz natürlich und im Wesen der Sache begründet, daß sie nicht gerade diesen Tag herausheben, sondern allgemein an die — der Zeit nach sehr verschieden eingetretene — Thatsache der wirklichen Geistesmittheilung erinnern. Diese Haupt- und Grundthatsache im Allgemeinen nun aber erwähnen sie oft genug, z. B. Röm. 8, 15. 1 Kor. 12, 7. 11. 2 Kor. 1, 22. Gal. 4, 6. Tit. 3, 5. 6. 1 Petr. 1, 12. 1 Joh. 4, 13. Hebr. 2, 4. Jak. 4, 5. Jud. 19. 20. Eph. 1, 13. 17. Phil. 1, 19. 1 Theff. 4, 8. 2 Tim. 1, 7.

V. Sehr schwach ist der Angriff Seinecke's (in dem Schriftchen: Die Sprachengabe der ersten Christen. 1842.): weil nach Apg. 1, 13. 14. die Jünger sich immer zu Hause hielten, nach 2, 46. stets im Tempel waren, was doch nicht Beides zugleich seyn könne, so schließe jede dieser Angaben die andere völlig aus, und es bleibe daher gar kein Ort mehr übrig, wo das Pfingstereigniß könnte vorgefallen

seyn!! Nach unserer Logik könnte einmal immerhin das eine Glied des angeblichen Widerspruchs die reinste historische Wahrheit enthalten, und der Irrthum ganz auf der andern Seite liegen. Dann aber — jener Widerspruch ist selbst nur ein künstlich aufgeblasener. 1, 14. sagt nur: οὗτοι ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν, ohne einen Ort herauszuheben; 2, 46. aber heißt es: καθ' ἡμέραν προσκ. ὁμ. ἐν τῷ ἱερῷ κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον. Ausdrücklich also wird herausgehoben, daß die Jünger sowohl am einen, als am andern Orte zu finden waren. Wenn aber auch die beiden Angaben wirklich in entschiedenem Widerspruche ständen, was könnte dieß schaden? Gerade das Pfingstfest bildet ja einen Wendepunkt zwischen beiden Angaben, und zumal wer (wie Seinecke) die Scene des Pfingstereignisses sich im Privathause denkt, dürfte leicht noch ein inneres Merkmal historischer Wahrheit darin finden, daß die Jünger zwar anfänglich, aus Furcht, ganz zurückgezogen sich zu Hause gehalten haben, nachher aber, vom Geiste erfüllt, muthvoll ins öffentliche Leben hinausgetreten seyen und sich von jetzt an vorzugsweise im Tempel aufgehalten haben. Wir unsers Theils glauben jedoch, daß auch vor dem Pfingstfeste die Jünger den Tempel nicht ganz werden gemieden haben, am wenigsten aber in der heiligen Gebetsstunde des hohen Festes. Nur davor hüteten sie sich vor der Geistesausgießung, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, sey es in ihren Privathäusern, oder sey es bei ihren Gebetsbesuchen im Tempel.

VI. Einen Versuch, die Entstehung der Pfingstsage zu erklären, haben Baur und Gfrörer gemacht, wie wir sahen; jener auf heidnischem, dieser auf jüdischem Boden, und beide Deductionen glauben, auf hinlängliche Gründe sich zu stützen, während sie doch, schon um der eben angegebenen Verschiedenheit willen, direct sich widersprechen und gegenseitig ausschließen. Gfrörer ist dabei eine Erklärung darüber schuldig geblieben, wie man dazu kam,

das einem angeblichen sinaitischen Wunderereignisse nachgebildete Sprachenreden mit dem gleichen Kunstausdrucke zu bezeichnen, wie das nach seiner Voraussetzung in unarticulirten Tönen bestehende historische γλ. λ. Und Baur verliert bei seiner Ableitung des Sprachwunders gerade die Grundlage, aus welcher das γλ. λ. überhaupt sich gebildet haben soll, nämlich aus dem Bestreben, in einer *absolut neuen, übermenschlichen* Geistessprache zu reden. Denn die sagenbildende Phantasie müßte bei ihrem Streben nach möglichster Steigerung der factisch sehr schwachen Versuche und Anfänge, eine neue, specifisch christliche Geistessprache zu reden, geradezu auf den absichtlich verlassenen Boden, auf ein Reden in den gewöhnlichen, ex hypothesi nicht genügenden menschlichen Sprachen zurückgesunken seyn, und dieß, ohne daß man den schreienden innern Widerspruch bemerkt hätte! Das können wir nimmermehr glauben! Vielleicht gibt es nun aber doch eine treffende Erklärung von einer sagenhaften Entstehung unserer Pfinsterzählung, denn noch ein anderer Kritiker, Weiße, ist mit einer solchen aufgetreten (d. evang. Gesch. 2c. II, 417 ff.). Weiße glaubt, die Erzählung Apg. 2. identificiren zu dürfen mit der 1 Kor. 15, 6. berichteten Angabe, daß der auferstandene Christus ὤφθη πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ. Die Wichtigkeit dieser Erscheinung mache es wahrscheinlich, daß ihre Erwähnung nicht ganz aus der evangelischen Ueberlieferung habe verschwinden können; eine Entstellung derselben aber sey davon ausgegangen, daß die Erscheinungen des Auferstandenen, welche in Wahrheit bloß geistiger, immaterieller Natur gewesen seyen, allmählich immer gröber und materieller gedacht wurden, und daß man daher solche Bethätigungen der Gegenwart des Auferstandenen, welche eine derartige Umbildung nicht gestatteten, von der Zahl der eigentlichen Christophanien zuletzt ganz ausschloß. Da habe es nun nahe gelegen, jenes Ereigniß, welches bei der großen Menge von Zeugen

eine körperlich reale Auffassung nicht aufkommen ließ, in der Richtung eines in den Bethätigungen des Auferstandenen allerdings gelegenen besonderen Moments sagenhaft umzugestalten. Es fallen nämlich die sogenannten Erscheinungen des Auferstandenen zusammen mit den Momenten des Geistesempfangs und seines Eintritts ins Bewußtseyn, weßwegen sich beides als Verheißung oder vollbrachte Thatsache zusammengestellt finde (Joh. 20, 22. Mark. 16, 17 ff. Matth. 28, 20.). Deßwegen vertrete auch in den echt johanneischen Reden die Verheißung des Paraklet (14, 16. 26. 15, 26. 16, 7 ff.) die Stelle der synoptischen Verkündigung einer doppelten Wiederkunft Christi und reihe sich aufs unmittelbarste an an die Verheißung des persönlichen Wiederkommens und Wiedersehens (14, 18. 28. 16, 16 ff.); ja im ersten Briefe werde Christus selbst παράκλητος genannt, während die Idee der leiblichen Auferstehung — auch in den echten Theilen des Evangeliums — ganz zurücktrete. Deßwegen kenne auch Paulus weder bei sich noch bei seinen Mitaposteln neben der gehabten Erscheinung Christi noch ein anderes Ereigniß, durch das ihnen der Geist mitgetheilt worden wäre. Lukas habe also, wie Auferstehung und Himmelfahrt, so auch Christophanie und Geistesmittheilung, während sie in der ursprünglich apostolischen Anschauungsweise Eins gewesen, von einander gerissen, verselbständigt und verkörperlicht, und darum neben die Erzählungen von einer leiblichen Auferstehung auch noch die selbständige Erzählung von einer ziemlich materialistisch geschehenen Geistesausgießung hingestellt, wobei jedoch eine starke Vermischung mit sagenhaften Elementen sich ganz deutlich kundgebe. — Dunkel bleibt es bei dieser Darstellung Weiße's, ob er sich als nächsten und unmittelbarsten Träger und Factor dieser Alterirung der ursprünglichen Wahrheit mehr die Persönlichkeit des Lukas denkt, wo dann die Absichts- und Bewußtlosigkeit so starker sagenhafter Gestaltungen schwerlich mehr festge-

halten werden könnte, oder mehr den Proceß dogmatischer Zersetzung und Fortbildung überhaupt, der jene Zeit ergriffen hatte. Dieser Frage näher auf den Grund zu kommen, möchte jedoch kaum der Mühe werth seyn. Denn das ganze Fundament, auf welchem diese Auffassung von Apg. 2. ruht, ist ohne Halt, — die Hypothesen nämlich von der rein geistigen, visionären Natur der Christophanien nach der Auferstehung und von der Doppelnatur des johanneischen Evangeliums. Paulus selbst, der doch gewiß ein vollgültiger Zeuge für die Ansicht der apostolischen Zeit ist, denkt sich (um doch auf einige speciellere Gegengründe einzugehen) die Erscheinungen des Auferstandenen offenbar mit einer, wenn auch pneumatischen, Leiblichkeit; nur von einer solchen kann ὤφθη so nachdrücklich herausgehoben werden (1 Kor. 15. vgl. 2 Kor. 5, 1. Röm. 8, 11. Phil. 3, 21.). 2) Gerade eine Erscheinung vor 500 Zeugen zumal setzt doch am allerbestimmtesten eine objective Realität voraus, und doch soll bei diesem Ereigniß allein die materielle Auffassung sich nicht haben geltend machen können! 3) Daß die Erscheinung vor den 500 in der Tradition etwas zurücktrat, kann weniger verwundern, da man sich hauptsächlich auf das Zeugniß der Apostel zu berufen pflegte und damit schon völlig befriedigt war. Nach Weiße dagegen hätte man dieselbe als besonders wichtig in der Ueberlieferung festgehalten, aber, während doch der Nachdruck gerade auf der großen Zahl der Zeugen liegt, die 500 nicht etwa gesteigert, sondern auf 120 herabgesetzt, vielleicht gar nur auf die 12 Apostel (Apg. 2, 1., vgl. 14.)! Statt der, wenn auch geistigen, persönlichen Nähe des Auferstandenen aber, welche das andere Hauptmoment bildet, wäre nur der unpersönlich sich mittheilende Gottesgeist substituirt worden, ganz ohne irgend eine Rückbeziehung auf Christum selbst! 4) Auf die Christophanie, welche ihm als etwas Auszeichnendes zu Theil geworden, legt Paulus großen Werth (1 Kor. 9, 1.); wie konnte er das, wenn zu seiner Zeit in

der christlichen Anschauung Geistesmittheilung und Christophanie zusammenfielen? Dann mußten Alle, die den Geist hatten, d. h. also alle Gläubigen, auch den Auferstandenen geschaut haben. Dieses ist aber nicht der Fall, wie ja Paulus selbst nur von den 1 Kor. 15. aufgezählten Christophanien weiß, und zwar als von außerordentlichen Thatsachen. 5) Kein apostolischer Brief verbindet die Geistesmittheilung mit einer Erscheinung des Auferstandenen, und doch hätte Paulus besonders alle Veranlassung gehabt, gerade in dieser Beziehung wider seine Gegner sich auf die ihm gewordene Erscheinung zu berufen, bei Gelegenheiten wie 1 Kor. 7, 10. 2 Kor. 12, 1 ff. 6) Oder sollte es, da Viele den Geist hatten ohne Christophanie, eine doppelte Art der Geistesmittheilung gegeben haben, eine, durch den persönlich nahen Christus vermittelt, und eine andere ohne diese Vermittelung? Davon enthält das N. T. nicht die leiseste Spur und Paulus besonders stellt sich in Beziehung auf die Weise des Geistesempfanges den übrigen Christen gleich. 7) Warum faßt Paulus seine geistigen Entzückungen zu Christo, seine Visionen rc. nicht auch als Christophanien, wenn auch diese nur geistiger Art waren? 8) Da von Petrus und den Aposteln überhaupt 1 Kor. 15. wiederholte Christophanien aufgezählt werden, — schrieb man denn diesen wiederholte Geistesmittheilungen zu? 9) Wenn das Zusammenfallen der Christophanien mit der Geistesmittheilung die ursprüngliche Ansicht gewesen war, so mußte auch bei einer Auseinanderhaltung beider Momente die Geistesspende nothwendig auf die erste Christophanie (wie Joh. 20.) oder eher noch vor dieselbe verlegt werden, nicht hinter alle, wie Lukas thut, weil doch die Begeistung vom Anfange der Lebendigerweisungen Christi an als unzweifelhafte Thatsache in der Erinnerung feststehen mußte. Endlich 10) im Evangelium des Johannes, welches allein nicht eine bloße Verheißung, sondern eine wirkliche Mittheilung des Geistes mit einer Christophanie, jedoch nur

mit Einer von allen, in Verbindung setzt, wird (wie früher und oben wieder nachgewiesen wurde) noch eine andere Geistesmittheilung davon unterschieden, ja in den von Weiße selbst als echt anerkannten Reden unterscheidet Jesus aufs bestimmteste sein Wiederkommen von der Geistesmittheilung, indem er von dieser sagt: *ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ δώσει ὑμῖν. πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου* (nicht *δι᾽ ἐμοῦ*), 14, 16. 26.; *ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω* (nicht: ich werde bringen) *αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς*, 16, 7.

Wollen demnach alle Gründe Weiße's nicht Stich halten, erheben sich vielmehr gegen seine Auffassung Widersprüche über Widersprüche, im Großen und Allgemeinen, wie im Kleinen und Besonderen, so wird es bei dem bleiben müssen, was er selbst als nächsten Einwurf voraussah, daß seine ganze Hypothese nichts Anderes ist, als ein kühnes Paradoxon, welches der historischen Auffassung von Apg. 2. keinen Eintrag thun kann.

Recensionen.

Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation. Von D. K. R. Hagenbach, Professor in Basel. Sechs Theile. Leipzig, weidmann'sche Buchhandlung, 1834—1843.

Eine Reihe von Bänden liegt uns in dem anzuzeigenden Werke vor, in welchen die Geschichte der Reformation oder vielmehr die Kirchen- und Culturgeschichte von den Zeiten der Reformation an bis auf unsere Tage an uns vorübergeführt wird. Das lebendige Wort des Redners war es zunächst, durch welches diese geschichtlichen Darstellungen einem gewiß empfänglichen Publicum geboten wurden, und nun sehen wir jenes lebendige Wort, in ein Druckwerk verwandelt, jedem Leser zugänglich. Die vorliegenden Vorlesungen wollen nicht als ein historisches Forschungswerk im nächsten Sinne des Wortes gelten; das, was bei der Beurtheilung des Buches in Anschlag kommen dürfte, sagt der Hr. Verfasser selbst, wird fast mehr vom ethischen und praktisch-theologischen, als vom rein historischen Gesichtspunkte aus zu beurtheilen und

namentlich die Frage zu erörtern seyn, in wie weit die Aufgabe, durch solche geschichtliche Vorträge auf die christlich-protestantische Gesinnung der gebildeten Mitwelt zu wirken und das Interesse für kirchliche Gegenstände zu wecken, Mißverständnisse zu heben und Wahrheit in Liebe zu befördern, erreicht worden sey (vgl. Bd. I. S. 12.). Prediger (s. IV, 4.) will der Hr. Verfasser seyn, Prediger der Wissenschaft, Prediger der Geschichte durch das lebendige Wort der Vergangenheit an die Mitwelt; es soll nicht ängstlich die historische Vollständigkeit nach Zeit und Raum verfolgt, sondern sich hauptsächlich auf wenige Hauptzüge beschränkt werden, aber um diese wo möglich zu einem lebendigen Bilde auszuführen.

Der in der theologischen Welt genugsam bekannte und bewährte Name des Hrn. Verfassers gibt hinlängliche Bürgschaft für den Beruf desselben, dieses Werk zu unternehmen. Christenthum, Kirche, Theologie ist ihm nicht Sache eines abgegrenzten Gelehrtenstandes, nicht etwas, das nur im gedanklichen Begriffe oder im Detail der Gelehrsamkeit vorhanden ist, sondern eine lebendige That; es hat ihm eine Gegenwart und, was jede Gegenwart erst strebend und wirkungsreich macht, eine Zukunft. Er fühlt sich in die große Arbeit mit verflochten, welche sich unsere Zeit zur Aufgabe gesetzt hat, einen Umbau und Neubau unseres Lebens zu unternehmen, einen Bau, der mit der Auffassung und Darstellung unseres religiösen Lebens gewiß im engsten Zusammenhange steht; er arbeitet mit um so größerer Freudigkeit, da er das Bewußtseyn von der Unerschütterlichkeit der Fundamente als tiefstes Lebensgefühl in sich trägt und inmitten all der Parteiungen, Mißverständnisse, Verzerrungen, revolutionären und reactionären Bestrebungen niemals weder von einer festen Zuversicht einer lichteren Zukunft, noch von einem ernsten Eifer gegen die Irrwege der Gegenwart sich verlassen sieht.

Umringt von den politischen Stürmen, die sein näheres Vaterland (Basel) bewegten, beginnt der Verfasser sein Werk; am Schlusse desselben sieht er eine religiöse Bewegung um sich, die seinen Vorlesungen einen neuen Grund und Boden bereitet hatte. Wir schließen daraus, daß unsere Zeit wieder eine solche geworden ist, in welcher religiöse und culturhistorische Zustände in einem engern Zusammenhange, als in den letzten Jahrzehnten, stehen. Kann es uns nun nicht entgehen, wie unsere Zeit schwankt zwischen dem Erbe vergangener Jahrhunderte, das sie überkommen hat, und zwischen der Aufgabe, dieses überkommene Erbe weiter zu verarbeiten; begegnen uns bald greisenhafte Versuche, Abgelebtes zu erwecken, Erinnerungen der Vergangenheit zu beschwören, bald tollkühne Bestrebungen, Neues ohne jedes bewußte und sittliche Verhältniß zum Alten wie in die Luft hinzustellen, Träume der Zukunft zu gestalten: wie nothwendig erscheint es da, an der Hand eines wohlmeinenden, freundlichen, kenntnißreichen und gebildeten Führers durch die Reihe der Jahrhunderte hindurchzuschreiten, um uns nach den beiden großen Fragen: „Woher?" und „Wohin?" zu orientiren! Die große Unkenntniß der Geschichte ist es, die zu neuer Ungeschicklichkeit in Behandlung der Dinge führt; man kennt nicht die verschiedenen Constellationen der Geschichte — und da fährt man denn auf gut Glück weiter, nach dem unbekannten Lande suchend, nach dem Lande der Freiheit und des Genusses, und zerscheitert an den nächsten Klippen. Die herrschende Bildung unserer Tage erbaut sich viel mehr auf allgemeine ästhetische Anschauungen oder philosophische Abstractionen, als daß sie auf einer eigentlich geschichtlichen Erkenntniß beruht; daher so wenig eigentlicher Fortschritt, so viele Versuche, so viele Wiederholungen. Daß an dieser Unkenntniß die Art unserer Geschichtschreibung nicht ohne Schuld gewesen, ist eben so gewiß, als das Streben der neueren Historiographie sichtbar wird, diese

Schuld abzutragen. Sehen wir, wie in unsern Tagen der Anstoß zu dem Gewebe der Zeit immer weniger von einzelnen Persönlichkeiten ausgeht, sondern mehr von der Macht öffentlicher Meinung; sehen wir ferner, wie diese öffentliche Meinung aus tausend Zuflüssen sich gestaltet und bereichert, wie sie Alles sogleich zu Resultaten macht, statt auf Gründe zu gehen, wie sie vor Allem auf Darstellung hält: so möchte sich auch von dieser Seite her nicht leicht eine geschicktere Handhabe und Leitung dieser öffentlichen Meinung denken lassen, als die geschichtliche Anfassung in einer Gründlichkeit mit Leichtigkeit verknüpfenden Weise. Der Hr. Verfasser spricht sich hierüber selbst (III, 17.) in der Art aus, daß er in der Geschichte die große Vermittlerin aller Gegensätze sieht; er meint dieß zwar nicht so, als ob mit Hintansetzung des eigenen Forschens und Denkens sich Alles auf geschichtlichem Wege beseitigen lasse, als ob der Gedanke: Andere haben auch so gedacht und zu allen Zeiten hat es viel Köpfe viel Sinne gegeben, uns hinlängliche Beruhigung geben könnte, wo es sich um die eigene Glaubensansicht, um das kostbarste Kleinod unserer Ueberzeugung handelt, immerhin aber habe das Gefühl der historischen Gemeinschaft, das Gefühl des historischen Zusammenhanges unserer Denkweise mit der Denkweise früherer Zeiten etwas ungemein Erhebendes und Stärkendes, und die Beobachtung, daß auch entgegengesetzte Bestrebungen eine gleiche tiefe historische Wurzel haben, führe eine nothwendige und heilsame Scheu mit sich, leichtfertig über dieselben abzusprechen.

Jenen Dienst eines wohlmeinenden und kenntnißreichen Führers hat uns D. Hagenbach im vollsten Maße erwiesen. Er stellt uns die Jahrhunderte nicht bloß in ihren aufeinander folgenden Geschichtsscenen dar, sondern er hebt auch die mancherlei Beziehungen hervor, welche die dargestellten Begebenheiten zu unserer Tagesgeschichte oder zu einer Tagesfrage oder zu einem ewigen Gesetze des Le-

tens haben. Es sind Vorlesungen, die uns geboten werden. Vorlesungen schweben zwischen der Darstellung eines Buches und der lebendigen Rede. Es möchte nun scheinen, als sollte ein gedrucktes Buch, das Geschichte behandelt, nicht eigentlich den Charakter von Vorlesungen tragen. Denn die Geschichte der Historiographie zeigt, daß, sobald man anfing, die Geschichten aufzuzeichnen, die bloß mündliche Meldung zurücktrat, und daß es zwischen der schriftlichen Darstellung und der mündlichen Ueberlieferung eine nothwendige, nicht zu verwischende Grenzlinie gibt. Vielleicht würde demnach das vorliegende Werk einen noch viel größeren Eindruck machen, den gleichen, den es wohl in seiner ersten mündlichen Darstellung gemacht hat, wenn es dem Hrn. Verfasser gefallen hätte, die Form von Vorlesungen aufzugeben und eine eigentliche Geschichtdarstellung zu liefern. Jener praktische Zweck, Prediger der Geschichte zu seyn, wäre doch nicht verloren gegangen. Bei aller Anerkennung, daß es eine objective oder eine fast dem Drama ebenbürtige Darstellung der Geschichte geben könne, darf man doch die andere Seite, die praktische Bedeutung der Geschichte, nicht verkennen. Es gibt für jeden bedeutenden Geschichtschreiber praktische Zwecke, und da für die rein kritische und philosophische Auffassung der Geschichte hinlänglich unter uns gesorgt wird, warum soll nicht auch ein Geschichtschreiber eingestandenermaßen mit seiner Darstellung einen praktischen Zweck verbinden dürfen? Warum soll, wenn ein politischer Historiker seine Darstellung offen auf das Wesen und die Politik des Gemeinwesens stützt, dem er angehört, warum soll nicht auch ein kirchlicher Historiker seine Auffassung auf den Grund seiner kirchlichen und allgemein religiösen Grundsätze stellen dürfen? Es mag dabei allerdings nicht von dem Höchsten die Rede seyn, was der Geschichtschreibung zu erringen obliegt, aber es ist sehr oft Pflicht, jenes Höchste absichtlich zur Seite liegen zu

lassen, um seiner Zeit, dem Verbande, dem man als Bürger oder christliches Gemeindeglied angehört, einen Dienst zu erweisen; es wird oft Pflicht, herunterzusteigen von den Höhen der Betrachtung sub specie aeterni, um der praktischen Führung eines bestimmten Lebenskreises hülfreiche Hand zu leisten.

Versuchen wir nun, von dem Charakter des Werkes uns eine nähere Ansicht zu gewinnen. Wir enthalten uns hierbei einer bestimmteren Inhaltsangabe; es genüge zu wissen, daß der ganze Stoff der Kirchengeschichte von den Zeiten der Reformation an verarbeitet ist, daß der Hr. Verf. aber nicht bloß in dem engern Bezirke der eigentlichen Kirchengeschichte verweilt, sondern auch in die mannichfaltigen Kreise der Culturgeschichte eingeht und alle jene Fäden aufzusuchen und aufzuzeigen bemüht ist, welche von der Reformation an das Gewebe der neuern Zeit durchziehen. Mit dem Verfolg der Jahre, in denen die Vorlesungen gehalten wurden, erweiterte sich auch der Gesichtskreis derselben; der Hr. Verf. gibt uns Rechenschaft über die Veränderung der Titel, die gleichsam immer Titel eines neuen Actes in dem großen Drama der neueren Geschichte sind. Zunächst Vorlesungen über das Wesen der Reformation, dann über das Wesen des Protestantismus überhaupt, dann über die Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Wie? Liegt darin nicht überhaupt schon etwas Bedeutungsvolles? Ist das nicht überhaupt der Verlauf der neueren Kirchengeschichte? Zuerst Reformation in ihrem nächsten und engsten Sinne, dann aus ihr herausgeboren der Protestantismus, und aus diesem die Geschichte des 18. Jahrhunderts! Vergessen wir bei dem letztern nur nicht zwei Dinge, einmal daß mit dieser Geschichte des 18. Jahrhunderts die Geschichte des Protestantismus keineswegs vollendet ist, und dann, daß diese Geschichte neben den beim ersten Anblicke schon hervortretenden und sie charakterisirenden Tendenzen des

Destructiven und Negativen auch sehr positiv erbauende Seiten hat. Beides wird auch von unserm Verfasser anerkannt, indem er in der Geschichte des 18. Jahrhunderts (s. V, 5.) nicht bloß die Geschichte des religiösen und kirchlichen Verfalls, dessen Ursachen und Folgen betrachten will, sondern auch das, was mitten unter diesem Verfalle sich erhalten, ja was im Stillen und Kleinen oder im Großen sich erbaut hat, auch alles das, was, wenn auch oft in einseitiger und befangener Weise, doch dazu gedient hat, den Keim des Bessern zu bewahren und vor Untergang zu sichern. Das Verhältniß zwischen Kirchlichem und Weltlichem ist nach der gewiß unbestreitbaren Ansicht des Verfassers ein anderes geworden. „Das Weltliche" (s. VI, 4.) „ist oben hinauf gekommen, und so haben Kirche und Theologie, wenn sie nicht als veraltet wollten bei Seite geschoben werden, sich müssen gefallen lassen, durch den Proceß der neueren, von der Kirche unabhängigen Geistesentwickelung, durch den Bildungs- und Humanitätsproceß hindurchzugehen, um dann erst wieder sich neu zu constituiren auf dem einen und alten Grunde, der gelegt ist." (s. VI, 173.) „Von der Philosophie, von der Kunst, von der Erziehung sah sich die Kirche bedroht. Eben so ernstlich wie die Kantianer darauf ausgingen, die reine Sittenlehre des kategorischen Imperativs an die Stelle der alten Kirchenlehre zu setzen, eben so ernstlich meinte es Schiller, wenn er das Theater als die moralische Bildungsschule des Staates empfahl, und ebenso meinten es wieder die Freunde des neuern Schulwesens, wenn sie einen aufgeklärten Lehrerstand der verhaßten Priesterkaste weit vorziehen zu müssen glaubten, wo es galt, die Humanität zu fördern." „Was war hierbei die Aufgabe der Kirche?" fragt Hagenbach weiter und antwortet: „klare und umsichtige Prüfung des Neuen that vor Allem Noth und Bewahrung des Alten, so weit es gut war. An der Theologie hatte sich die Philosophie,

an dem christlichen Cultus hatte sich die Kunst, an dem Unterrichte, den die Kirche gab, hatte sich das Schulwesen des deutschen Volkes im Mittelalter herangebildet; nun durfte sie es nicht verschmähen, das Gebiet, das sie einst besessen, von den neuen Herrschermächten gleichsam zu Lehen zu empfangen und Anpflanzungen nach ihrem Sinne darauf zu versuchen." —

Charakterisiren wir nun vorliegende Vorlesungen a), so müssen wir vor Allem rühmen, mit welchem Geschicke der Hr. Verf. die große Masse der Begebenheiten darzustellen und zu verbinden weiß. Er kennt die große Kunst des Erzählens; in leichtem, aber nicht zerfließenden Wesen entfaltet sich bei ihm der Gang der Ereignisse. Es fehlt nichts Bedeutendes; in den einzelnen Details eröffnet sich ein Blick in das Charakteristische der Zeit, es sind lebendige Gestalten, die vor uns wandeln; das Anekdotenartige im Einzelnen schließt sich mit dem allgemeinen Colorite der Zeiten auf das engste zusammen. Man hat sich durch keine gelehrten Wälder durchzuarbeiten, sondern eine reiche, weite, leicht übersehbare Ebene dehnt sich vor uns aus. Mit ungemeinem Geschicke sehen wir uns in alle Kreise des menschlichen Lebens, wie dieselben einen Bezug auf die Reformation haben, hineingeführt, und wir erfahren auf die ungezwungenste Weise, durch die That selbst, in welch' mächtigen Wellen der Strom der Reformation durch die Jahrhunderte hin sich ergoß. Innerhalb der Kirche selbst die verschiedenen Parteien, an den Grenzen der Kirche die verschiedenen Seitenwege, Mysticismus, Quietismus, Theosophie, Magie, in den weiteren Kreisen Politik, Philosophie, Litteratur, Sitte — alles dieses erscheint nicht in massenhafter Polyhistorie,

a) Vergleiche die vorläufige Anzeige und Charakteristik des Werkes von Ullmann in dessen Abhandlung: Zur Charakteristik der reformirten Kirche. Stud. u. Krit. 1843. 3. Heft. S. 806 f.

noch weniger in sogenannter geistreich-oberflächlich tupfenden und hüpfenden Weise, sondern in gediegenem Ernste und heiterer Fülle geht dieß alles an uns vorüber. — Vielleicht allzu oft wird indessen die Erzählung durch allgemeine Betrachtungen unterbrochen. Es erschiene fast als das Geeignetere, das, was ganze Perioden charakterisirt, in Ein Gedankenbild zusammenzufassen und so die innere Geschichte der Zeit selbst in zusammenhängenden Fäden sich fortweben zu lassen. Freilich dürfen wir uns in unserer Geschichtschreibung nicht mehr der künstlerischen Fiction von gehaltenen Reden überlassen, durch welche der antike Historiker den Chor zu dem Drama der Geschichte bildete, und so suchte denn der Verfasser gerade in der Form von Vorlesungen sich den geeigneten Raum für die Fülle seiner Betrachtungen zu gewinnen. Was aber in einer Vorlesung, durch den Fluß der Rede angeregt, als eine natürliche Digression erscheint, hält in einem Buche den Fortschritt der Darstellung oft unerwünscht auf.

Was nun den Gehalt der Betrachtungen selbst betrifft, — und diese Betrachtungen bilden ja eben jenen religiös-praktischen Kern, auf welchen sich die Beurtheilung des Werkes besonders hingewiesen sieht —, so ist dieser Theil des Buches in der That der höchsten Beachtung werth. Eine Fülle der feinsten Bemerkungen findet sich ausgeschüttet; die Begebenheiten überall mit dem Lichte einer ernsten sittlichen Gesinnung durchleuchtet, die Berührungspunkte mit der Gegenwart auf das glücklichste aufgefunden und dargestellt und darum jenes Interesse stets rege haltend und befördernd, das aus der geistigen Verknüpfung der Vergangenheit mit den Zuständen der Gegenwart entspringt. Man sehe z. B. die Darstellung des Unterschieds zwischen dem Fanatismus der Selbstsucht und dem blinden Fanatismus der Unwissenheit, der Barbarei und Verstockung (III, 167.) oder die Bemerkungen über das Auseinanderfallen des Protestantismus in Großbrittanien in die zwei Formen, die beide

sein Wesen nur unvollkommen und unbefriedigend darstellen, in die bischöfliche und puritanische (III, 261.); die meisterhafte Vergleichung von Calixt und Spener (IV, 186.); die Darstellung des Pietismus selbst (IV, 235 ff.); des Quäkerthums in seinen tieferen Bezügen zum Wesen des Protestantismus (IV, 278.) und insbesondere des Pietismus (IV, 297.); die feinen Bemerkungen über die Verwirrung des Sprachgebrauchs (V, 197. 198.), über die Vertheidigung des Christenthums gerade durch Männer, die in ihrer, wie Viele meinen, der Theologie gerade entgegengesetzten Wissenschaft Epoche machten, wie durch Newton, Euler, Haller (V, 322.), über Methodismus (V, 460.). Ueberhaupt werden die mannichfachen Verästelungen, Combinationen und Verwicklungen, die theologischen Interregna, denen man im 18. Jahrhunderte so vielfach begegnet, mit geschickter Hand vor uns aufgedeckt; wir folgen von sicherer Warte allen diesen mannichfachen Kreuz- und Quergängen; die apologetischen Versuche, die den Feind in das eigene Lager nahmen, um ihn unschädlich zu machen, die Einflüsse der Encyklopädisten, die träumerischen oder gar heuchlerischen Verirrungen der gläubigen Welt — alles dieses sehen wir, bisweilen mit Hervorhebung sonst weniger bekannten Thatsachen und Personen, in seinen innern Verbindungslinien, in seinen, daß ich so sage, magnetisch auf einander wirkenden Strömen aufgezeigt. Je näher der Verfasser der neuesten Zeit kommt, desto mehr müssen sich natürlich diese Bemerkungen häufen, besonders, da er fast den ganzen Kreis der neueren Litteratur in sein betrachtendes Urtheil hineinzieht (s. besonders Bd. VI.). Es ist unmöglich, hier ins Einzelne einzugehen; wir charakterisiren die hagenbach'sche Auffassung wohl am besten, wenn wir sie mit der von Gelzer in seiner Schrift: „die deutsche Litteratur vom religiösen und ethischen Gesichtspunkte aus betrachtet," auf gleichem Standpunkte befindlich erklären. Man

kann im Einzelnen über diesen oder jenen Punkt in unserer deutschen Litteratur seine Privatmeinung haben; es spielen in alle diese Urtheile auch bei dem treuesten Streben nach objectiver Darstellung so viele Sympathien ein, daß hinlänglicher Stoff zur Verschiedenheit der Ansichten zurückbleibt. Jedenfalls aber ist es einer der wesentlichsten Fortschritte in der Betrachtung der christlichen Kirchengeschichte, diesen ganzen Entwickelungsgang der deutschen Philosophie und Poesie hereinzunehmen und in demselben einen der mächtigsten Hebel in der Gestaltung unseres neueren Lebens nicht zu verkennen. Möge man hierbei nur nie vergessen, daß die philosophischen und poetischen Darstellungen ihr eigenes Gesetz in sich tragen und daß ihr Zusammenordnen mit den im engern Sinne kirchlichen Bewegungen immer nur unter dem allgemeinen Gesichtspunkte culturhistorischer Bedingungen zulässig sey. Eine abschließende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnisse zwischen den Darstellungen der Philosophie und Poesie zu den specifischen Bedingungen des Evangeliums ist noch immer nicht erfolgt; gerade bei diesen Fragen enthüllt sich uns die ganze Geschichte des Verhältnisses von Glaube und Bildung.

Wir müssen indessen bei diesen Betrachtungen, welche die Geschichtsdarstellung unseres Verfassers so vielfach durchdringen, noch einige Augenblicke verweilen. Auf der einen Seite zeichnen sie sich aus durch die Weitherzigkeit, mit welcher sie die verschiedenen Standpunkte umfassen, durch die Milde der Beurtheilung, durch die Geschicklichkeit vergleichender Combination, leiden aber auf der andern Seite an einer gewissen Weichheit und Unbestimmtheit des Gedankens. Der Standpunkt der Beurtheilung ist der praktisch-sittliche, natürlich nicht der vom Glauben losgerissene. Er ist nicht der gesetzliche, der alle einzelne Geschichtsgestalten an sich vorübergehen läßt, und oft wie mit einem gewissen Behagen das Mangelhafte und Ver-

fehlte daran aufzeigt, das scharfe Gesetzeswort stets bereit haltend: es sind allzumal Sünder, es ist kein Einziger rein; man erhält von dem vorliegenden Geschichtswerke nicht den Eindruck einer gewissen Trostlosigkeit, als ob nur durch List und Gewalt die Geschicke der Erde zu Stande kämen. Noch weniger gehört unser Werk in die Reihe derjenigen, die in der Geschichte nur die Offenbarung eines Weltgeistes erkennen, der für seine Productionen eben so wenig verantwortlich ist, wie der Naturgeist in der Evolution seiner Gestalten. D. Hagenbach kennt nicht jenen sogenannten objectiven Standpunkt, nach welchem die Geschichte mit den Gesetzen der Sittlichkeit nichts zu thun hat, sie ist ihm Menschengeschichte unter Gottes Leitung und Zulassung mit aller Verantwortlichkeit eines menschlichen Daseyns. So sehr nun die beiden angedeuteten Richtungen in ihrer Einseitigkeit Abwege sind, so sehr bildet die Einheit ihrer zu Grunde liegenden Wahrheit die Norm der Geschichtschreibung. Diese beiden Pole, innerhalb welcher die Geschichtschreibung sich bewegt, nämlich die individuelle Darstellung des Menschenlebens und die allgemeinen Gesetze der Menschheit, finden sich auch in der hagenbachischen Darstellung vereinigt, aber in dem mehr gemüthlichen Elemente betrachtender Liebe, weniger in der scheidenden Schärfe des Gedankens. Es stellen sich unserem Historiker alsobald die verschiedenen Seiten eines Gegenstandes dar; er erkennt, von einem reinen und schönen Wohlwollen getrieben, das individuelle Recht an, welches die verschiedenen Standpunkte darbieten, er findet in der Lage der Zeit, in den Verhältnissen der Umgebung, in den Verwickelungen der Begebenheit, in der Schwere der Aufgabe, in dem Zusammentreffen der mannichfachsten Zufälle immer etwas, woraus sich eine auffallende und, wenn man sie in ihrer Unbedingtheit anschaut, selbst sündhafte That erklären, mithin entschuldigen läßt. Auf der andern Seite macht ihn seine persönliche Liebe zu

manchen Gestalten der Geschichte nicht blind für deren Fehler und Mängel; leise klingt zwar ein Ton der Sympathie durch, aber dieselbe Liebe, welche den Historiker auch das Verfehlte und Abnorme erklären ließ, dieselbe zeigt sich jetzt in ihrem Bunde mit der Wahrheit und dem strengen Rechte und weiß auch das Mangelhafte herauszustellen (siehe besonders den Abschnitt über Zinsendorf). Hagenbach stellt sich die schwierige Aufgabe, die er bei Gelegenheit der Betrachtung des 18. Jahrhunderts ausspricht (V, 7.), jeder Richtung, auch der einseitigen und verderblichen, so weit ihr Recht widerfahren zu lassen, als sie nach irgend einer Seite hin mit der Wahrheit zusammenhängt, und doch auch eben so sehr wieder das Falsche, das Einseitige, von der Wahrheit Abgekehrte, dem Irrthume Zugewendete, an jeder Erscheinung, selbst an der besten und edelsten, bemerklich zu machen. So werden wir bei dem Bösen, das wir erblicken, in unserm Glauben an die Menschheit nicht erschüttert, bei der Liebe für unsere großen Männer nicht in Illusion gehalten und doch auch in unserer Begeisterung für sie nicht gestört. Ein wohlthuender Geist christlicher Milde ist über das Ganze ausgegossen, der nie in das Sentimentale übergeht, weil er in den ewigen Grundpfeilern alles Sittlichen seinen Ursprung hat. Aber doch werden gerade in dem Zusammenhange mit diesen trefflichen Eigenschaften die Eigenthümlichkeiten der Charaktere öfters zu sehr abgestumpft; es wird Vieles durch die combinirende Vergleichung zu sehr auf einem gleichen Niveau gehalten. So werden, um nur ein freilich nur in einem untergeordneten Kreise befindliches, doch immerhin bezeichnendes Beispiel zu geben, die Liederdichter Gellert und Hiller allzu sehr als parallele Größen hingestellt, während doch, ganz objectiv genommen, in Hiller sicherlich ein viel bestimmterer Charakter hervortritt, größerer Schwung, ergreifendere Innigkeit (f. V, 389.).

Allerdings ist die Geschichtschreibung ihrer Natur nach betrachtend, und das Wesen der Betrachtung ist, einen Gegenstand oder einen Charakter nach allen seinen Seiten zu durchforschen und darzustellen. Das Wesen des Handelns aber besteht in einer gewissen Einseitigkeit; bei allen großen handelnden Naturen werden wir das ganze Gewicht ihrer Persönlichkeit auf Eine Seite hinfallen sehen. So kommt denn die Geschichte als Betrachtung in eine Collision mit ihrem Gegenstande, der Handlung, eine Collision, welche Historiker, die selbst einen zu rascher Handlung neigenden Charakter haben, dadurch lösen, daß sie die Geschichte nach dem Maße ihres eigenen Charakters messen und ihr ihren persönlichen Stempel aufprägen. Aber es gibt noch einen anderen praktischen Standpunkt für die Darstellung der Geschichte, worauf sich diese Collision zwischen Betrachtung und Handlung mehr ausgleicht. Die praktische Wirkung einer geschichtlichen Darstellung nämlich kann doch durch nichts Anderes hervorgebracht werden, als wenn der Historiker irgend einen bestimmten, abgegrenzten Standpunkt einnimmt und sich fragt: wie verhalten sich alle früheren Ereignisse zu diesem meinem Stande? Er muß von dem guten Glauben ausgehen, daß alle früheren Ereignisse eigentlich auf die Stelle hingedrängt haben, die er einnimmt, und muß von hier aus den innern Faden in dem Zusammenhange der früheren Begebenheiten zu entdecken suchen. Dieß muß man sich gestehen, auch bei dem vollen Bewußtseyn, welchen Mißgriffen man hierbei ausgesetzt seyn mag. Der Hr. Verf. hat nun allerdings solch' einen umschließenden Rahmen in der allgemeinen Idee des Protestantismus. Aber ist dieß nicht ein zu weiter, allzu wenig abschließender Rahmen? Gäbe es nicht, namentlich je weiter es in die Geschichte des Protestantismus hineingeht, eine überschaulichere Grenze? Versuchen wir es, eine solche zu entdecken. —

Durch die Reformation ist Aenderungen überhaupt

die Bahn gebrochen worden. Die alten Geleise wurden verlassen, neue Wege eingeschlagen. Diese Wege überschauen wir nun; wir erkennen jetzt, wie, während die einzelnen an der Spitze neuer Entwickelungen stehenden Männer sich wechselseitig bestritten, ja oft auf Tod und Leben sich bekriegten, wir erkennen nun, sage ich, daß diese verschiedenen Entwickelungen und Richtungen sich ergänzen, daß sie nothwendig zusammengehören; aber um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, mußten jene neuen Ideen vorher einseitig verfolgt werden. Sie mußten sich erst in sich selber ausbilden und ausleben; es sind solche Richtungen wie einzelne Leiber, in denen sich die Seelen individualisiren; jede andere Idee, die sich in sie hineindrängt, wäre wie eine andere Seele; sehen wir z. B. auf die Bildung der reformirten Gemeinde im Verhältnisse zum Lutherthum oder auf die Bildung einzelner Secten und Gemeinschaften, der Quäker etwa oder der Methodisten, denken wir an Gestaltungen, wie die Brüdergemeinde — das Alles sind Ausbildungen einzelner Ideen, die ihr gutes, wohlbegründetes Recht hatten, die, weil sie in der allgemeinen Kirche keine Zufluchtsstätte, keinen Heimathsort fanden, sich einen eigenen Körper bildeten und eigene Bahnen umschrieben. Der große praktische Gewinn einer Reformationsgeschichte, einer Kirchengeschichte überhaupt wäre nun der, nachzuweisen, wie diese Kreise in Ein Ganzes sich zusammenzufügen die Aufgabe haben, wie die irrenden Bahnen aller einzelnen Richtungen zu geordneten Bahnen in concentrischen Kreisen sich gestalten. Gegenüber der katholischen Kirche erscheint die Reformation allerdings als ein Auslaufen in verschiedene, unter sich zerfallende Richtungen, als ein Bilden individueller Gestaltungen voll eigenthümlicher Charaktere. Uebersehen wir nicht, daß die Reformation vorzüglich jenen Völkern anvertraut ist, die einen individuellen Bildungstrieb in sich tragen, während die katholische Kirche besonders innerhalb jener Völ-

ker blüht, in denen mehr ein Gattungsleben herrscht. Merken wir auch darauf, wie in der ersten Hälfte des Mittelalters das Ineinanderfließen der Völker die Bildung der Alles umfassenden Hierarchie ungemein begünstigte, wie das Auseinanderfallen dieser Vermischungen in der zweiten Hälfte des Mittelalters, wie es nicht lange nach den Kreuzzügen erscheint, an den Stützen der Hierarchie vielfach rüttelte und jene Zeit vorbereitete, wo der ganze Segen und Genuß des Evangeliums nur in der Durcharbeitung durch einzelne Kreise und in individueller Aneignung gewonnen werden konnte. Und vergessen wir endlich nicht, wie das Ziel geschichtlicher Entwickelung wohl kein anderes ist, als ein Gemeinsames, worin jedes Einzelne sich durchgebildet und, daß ich so sage, erlebt hat, ein Organismus, dessen einzelne Glieder selbst wieder ein organisches Leben haben. Wenn nun die höchste Darstellung der Geschichte immer etwas Prophetisches hat; wenn die Erinnerung der Vergangenheit dann besonders einen eben so poetischen wie sittlichen Eindruck macht, sobald sie ihr Angesicht immer auch weissagend in die Zukunft wendet: so wäre für die Darstellung der Reformationsgeschichte jener Standpunkt ein großartiger und zugleich praktischer, der sich auf die Idee einer Union gründete. Eine solche Darstellung hätte die Reformation darauf anzusehen, wie sie diese Idee bald zu suchen, bald zu fliehen scheint; sie hätte in Lehre und Geschichte, besonders auch in der Profangeschichte, die Elemente nachzuweisen, unter welchen die Bildung concentrischer Kreise, also einer wahren Union, sich vorbereitet. Solch' eine Darstellung, sagen wir, wäre auch praktisch; denn allerdings muß jede geschichtliche Darstellung, wenn sie nicht reine Philosophie der Geschichte seyn will, solch' eine praktische Unterlage haben. Das Praktische aber liegt in der Sympathie einer solchen Darstellung mit den Stimmungen und Forderungen der Gegenwart. Diese Stimmung der

Gegenwart ist aber wesentlich eine solche, die sich um die Idee einer Union reiht; wir haben dafür negative wie positive Kennzeichen. Negative, inwiefern man den bis jetzt gemachten Versuch einer Union geradezu als den Punkt bezeichnete, an welchem die Kirche vollends auseinanderfiele, da man factisch, wenn auch wider Willen, doch getrieben durch den Geist der Geschichte, das Aufhören einer bestimmten Kirchengemeinschaft erklärt habe. Positive, indem in den mannichfaltigsten Beziehungen überall ein Geist näherer Vereinigung die Gemüther durchdringt, die Interessen und Fragen immer mehr um die höchsten Interessen und die allgemeinsten Fragen sich drängen. Noch mehr; wir haben für diese Idee der Union ein bedeutsames Unterpfand der Geschichte. Es war kurz nach den Befreiungskriegen, daß das Princip der Union ausgesprochen ward. In den Befreiungskriegen ist aber eine ganz neue Weltlage zu Stande gekommen; in ihnen ist politisch jenes Ziel der Geschichte ausgesprochen worden, das sich als Staatenbund bei individueller Ausbildung der einzelnen Staaten darstellt. Aber auch eine religiöse Bedeutung haben jene Kriege gehabt. Gingen sie doch aus dem allgemeinen Gefühle der Demüthigung hervor, durch welches man allein sich zum Geiste neuer Freudigkeit und Frische emporgehoben fühlte. Es waren also Grundmächte des religiösen Lebens, die hier walteten, Mächte, in deren Tiefen gerade auch die Reformation wurzelte. So war die Zeit der Befreiungskriege eine religiös sehr angeregte, allerdings aber kirchlich und dogmatisch sehr unbestimmte, was mit den vorangehenden Zuständen des Protestantismus zusammenhängt. Aus dieser religiösen Anregung, aber dogmatischen Unbestimmtheit ging der Gedanke der Union hervor; es galt zunächst, verschiedene Confessionen zu uniren, aber hierbei lag und liegt doch noch die höhere Aufgabe vor, weitere und allgemeinere Gegensätze zu vereinigen. Leider vergaß man, daß eigentlich nur da Union ist, wo die charakteristischen Merkmale der

verschiedenen Seiten zu Einem Ganzen sich vereinigen; statt dessen hatte man es vorgezogen, das Unbestimmte unbestimmt zu uniren. Man traute der Macht des religiösen Gefühls und übersah, daß Zeiten der Begeisterung bald von selbst verschwinden und daß, wenn dann keine bestimmte Macht und Schärfe des Gedankens vorhanden ist, etwas Farbloses und Mattes entstehen muß. Die mannichfache Zerrissenheit der Gegenwart erklärt sich gerade aus diesem unbestimmten Streben nach Vereinigung, und der ganze mächtige Scheidungsproceß unserer Tage deutet darauf hin, wie die wahre Einheit nicht eine gemachte, sondern eine gewordene seyn soll. Nur von dem Gedanken solch' einer Union gelingt es auch, eine Brücke nach der katholischen Kirche hinüberzuschlagen, da die letzte Frage nach einer Union doch die seyn muß: wie vereinigt sich die Gattungsidee mit dem individuellen Leben, die allgemeine Kirche, die Kirche der Darstellung mit den einzelnen in ihr wirkenden Kreisen und Gemeinschaften? Man sieht, wie die tiefsten Fragen, die auch in philosophischer Hinsicht unsere Tage bewegen, wie von selbst in der Betrachtung dieser historischen Reihen wieder hervortauchen. — Möge übrigens an jenem Werke wahrhafter Union der milde Geist allseitiger Liebe, wie er das vorliegende Werk durchdringt, fort und fort arbeiten in dem Bunde mit dem scharfen, durchdringenden kritischen Geiste, wie wir ihn freilich bis jetzt mehr zerstörend als aufbauend haben wirken sehen!

Wir fragen jetzt nach denjenigen Seiten, in welchen wir das Eigenthümliche des vorliegenden Buches hervortretend glauben, und knüpfen daran einige sich darbietende eigene Anschauungen und Gedanken. Es sind hierbei folgende Punkte zu bezeichnen: das Verhältniß von Reformation und Revolution, die geschichtliche Nothwendigkeit der Reformation und, was

wir zum Theile schon berührt haben und daher nur kurz andeuten wollen, die Zukunft der Reformation.

1. Das Verhältniß von Reformation und Revolution darzustellen, ist im Grunde der erste Ausgangspunkt der Vorlesungen gewesen. Es fielen, wie schon früher bemerkt, diese Vorlesungen in die Periode, wo die Vaterstadt des Verfassers von jenen Revolutionsstürmen heimgesucht ward, die im Anfange der dreißiger Jahre ganz Europa durchzuckten. Es war nun gewiß ein sehr praktischer Gesichtspunkt, an der Reformation des 16. Jahrhunderts den specifischen Unterschied zwischen Reformation und Revolution nachzuweisen. Daß Revolution keine Reformation, daß bloßer Widerspruch gegen das Bestehende noch kein Protestantismus und leere Aufklärerei keine evangelische Freiheit sey, das, glaubt der Hr. Verf. gewiß mit vollem Rechte, werde aus einer unbefangenen Betrachtung der Geschichte deutlich genug hervorgehen (I, 5.), wobei denn ebenso feststeht, daß Reformation weder eines sey mit Restauration oder gar mit Reaction (I, 8.), noch mit halben Maßregeln, mit einem falschen juste milieu.

Wir möchten hierzu noch Folgendes beifügen. Es gibt zwei große Ereignisse, an denen wir das Wesen der Revolution studiren können, die erste englische und die erste französische Revolution. Wohl lassen sich Fäden des Zusammenhangs zwischen diesen Ereignissen und der Reformation ziehen, aber nur, um den specifischen Unterschied der eigentlichen Reformation dadurch um so deutlicher hervorzuheben. Die englische Revolution verbindet sich mit der Reformation durch jene Ideen, wie sie besonders in den reformirten Gemeinden ihre kirchliche Gestaltung gefunden haben. Ranke hat bekanntlich in seiner combinirenden Art die Zusammenhänge von Carlstadt an durch die Wiedertäufer bis zur Gestaltung der reformirten Kirche hin dargestellt. Die demokratische Idee der Gemeinde ist hier das Vorwaltende. Bedenkt man nun, wie England

immer noch auf mittelalterischem Boden ruhte, wie dieser mittelalterische Geist besonders in der Verflechtung von Kirche und Staat sich aussprach, ohne klare Unterscheidung beider, so ist leicht zu begreifen, wie jene demokratische Idee der Gemeinde unmittelbar auf den Staat sich wendete. Hier haben wir einen Uebergang — aber auch nur Uebergang oder vielmehr Abfall, nicht Zusammenhang — von Reformation zu Revolution, weil es an der Scheidung zwischen Religiösem und Bürgerlichem gebrach, einer Scheidung, in deren Vollzug oder doch fester Grundlegung Luther so unendlich groß und heilsam praktisch dasteht. Daher auch die Hinneigung jener reformirten Auffassung zur Theokratie des alten Bundes und die Aufnahme des eiferartigen Elements, das sie durchdringt. Von der englischen Revolution lassen sich alsdann zusammenhängende Linien bis zum Jahre 1789 hin verfolgen. Man denke an die Puritaner, an ihr Princip, alle Ueberlieferung abzuschneiden; man denke an ihre Uebersiedelung nach Amerika, nach diesem, wie es Schlosser bezeichnend nennt, geschichtslosen Lande; man denke an die Rückwirkung Amerika's auf Europa, namentlich auf Frankreich, und an den Grundsatz der dortigen Revolution, von allen Fugen der Geschichte sich loszusagen, ein durchaus neues Staatsleben aus bloßer Vernunft und Abstraction — ein Widerspruch in sich selbst! — aufzubauen. Auf diesen weiten Umwegen haben sich freilich alle früheren religiösen Ideen in rein politische verwandelt. Allerdings gibt es etwas Gemeinsames, wie unsere Vorlesungen namentlich hervorheben, zwischen dem religiösen und politischen Schwärmer. Beide gehen (s. I, 107.) auf ein unbestimmt Absolutes, beide entfernen sich vom historischen Boden, treten aus dem Zusammenhange der historischen Entwickelung plötzlich heraus. In Oliver Cromwell sehen wir beide Formen der Schwärmerei ineinander laufen, die freilich dadurch, daß klügelnde Ueberlegung und Reflexion an die

Stelle ursprünglicher Leidenschaft trat, furchtbare Heuchelei wurden. Aus allem diesem lernen wir nur, daß der Punkt, wo Reformation in Revolution übergeht, in die tiefsten Gründe der Sittlichkeit hineinreicht. Es ist derjenige Punkt, wo das Individuum, das der Träger neuer Ideen ist, von Gott und göttlicher Ordnung sich losreißt und in seinem eigenen natürlichen Leben weilt und handelt. Darum steht Luther so groß da in seiner gedrungenen sittlichen Persönlichkeit, auf dem festen und sicher abgegrenzten Boden des Wortes Gottes und göttlicher Erfahrung, worin er seinen ganzen Charakter gestählt hatte. An Luther erkennt man aufs deutlichste, wie eine in sich durchgebildete Individualität außer sich zu wirken vermag, wie die Bedingung des wahren Heldenthums in der Größe und Entschiedenheit des innern Menschen ruht. Diese großartige Sorglosigkeit in Hinsicht auf diplomatische Verhältnisse, die für ihn gar nicht existirten, neben und mit der Sorge für die christliche Bildung der erneuerten Kirche; dieses sich Zurückhalten auf seinem nur ihm eigenthümlichen Boden und das freie mannichfaltige Bewegen auf demselben; diese innerliche Durchbildung durch die tiefsten Gegensätze des menschlichen Lebens, wie sie im Kloster zu Erfurt sein Herz durchschnitten: dieses alles gab ihm ein sicheres Unterpfand, nie in das Gebiet des Revolutionären zu fallen. Niemand ist, außer Luther, der ein schöneres Zeugniß für den Satz ablegt, daß sich das Reich der Freiheit nimmermehr öffne, wenn nicht durch das Aufgeben der alten Lebensrichtung, durch Selbstverleugnen und Selbstüberwindung. Luther ist natürlich auch der Sohn seiner Zeit; die allgemeinen Bewegungen und Schwingungen, die durch sein Jahrhundert hindurchgingen, tönten auch in seiner Seele; in die allgemeinen Ideen, die wie eine Atmosphäre den geistigen Körper jener Zeit umhüllten, war auch sein Gemüth tief genug eingetaucht; aber das macht den großen Mann, von welchem Stand-

punkt er diesen allgemeinen Ideenstrom auffaßt und nach welcher Richtung er ihn lenkt. Das machte Luthern zum Reformator, zu der eigenthümlich geschichtlichen Gestalt, daß er seine individuellen Erfahrungen, seine innern Erlebnisse in die gährende Welt hinaustrug, daß er, indem er für sich rang und kämpfte, zugleich einen neuen Standpunkt fand, von welchem er die Welt bewegen konnte. Denn seine individuellen Erlebnisse waren eben keine idiosynkrastische, sondern betrafen die innersten Fragen des Gemüths, die tiefsten Eigenthümlichkeiten des Christenthums, und indem er nun beides in sich verband, die Zeitschwingungen, mit der individuellsten Kraft seines Glaubens, begann er das eigentliche Heldenwerk der Reformation. Darum sehen wir ihn immer so individuell handeln; darum ist er so wenig besondern politischen Ueberlegungen zugänglich, was wohl hätte geschehen müssen, wenn er nur Träger von Zeitideen gewesen wäre.

So dürfen wir nach der Erfahrung, die uns auch sonst die Geschichte gewährt, daß zwischen dem Geschicke eines Helden und den Begebenheiten der Zeit, in welcher er wirkt, ein sympathetischer Zusammenhang stattfinde, es nicht zufällig heißen, wenn der Mann, der sich den politischen und nun gar den kriegerischen Unternehmungen abgeneigt gezeigt hatte, vor dem wirklichen Ausbruche des Krieges der Welt entrückt ward. Hierher gehört das schöne Wort, das unsere Vorlesungen (III, 20.) aussprechen: „Nur wenige historische Persönlichkeiten scheinen berufen, den Gang der Weltgeschichte eine Zeitlang in ihrem Busen zu tragen, bis dann die Zeit sich der neuen Geburt bemächtigt und das in ein Gemeingut verwandelt, was der Einzelne auf seine Gefahr hin gewagt und erstritten hatte. Luther gehörte zu diesen seltenen Genien."

Außer dieser sittlichen Größe des Reformators, die ihn vor der Verwechselung des Reformirenden und Revolutionären bewahrte, ist es auch noch der Boden des

historischen Rechts, der Luthern vor allem Extreme schützte. Bekanntlich hat Ranke nachgewiesen, wie Luther's Reformation vorzugsweise darauf ausging, die Kirche des 16. Jahrhunderts auf den Grund der altlateinischen Kirche zurückzuführen. Es war also etwas Gegebenes, worauf Luther zurückging; die Revolution aber hat abstracte Anfänge; sie will auf einen Urzustand der Menschheit, auf die allgemeine gestaltlose Idee der Freiheit zurück aus einem Zustande heraus, der freilich nicht allein beschränkte Lebensgestaltungen, sondern auch durch Willkür und Lüge verderbte und verrottete Zustände darbot, und zwar solche, die sich mit den nächsten und unmittelbarsten Lebensgewohnheiten verschlungen hatten. In der Reformation war es auch ein gedrücktes und in viele Verzerrungen auseinander gerissenes Leben, welches der Heilung bedurfte, aber einestheils bot die Kirche doch immer mehr einen idealen Boden, im Gegensatze zu dem mehr materiellen des Staats, anderntheils hatte man in den apostolischen Gemeinden oder in der ältesten Kirche schon ein geschichtliches Vorbild, zu dem man zurückkehren konnte. Es war nicht nöthig, eine neue Geschichte aus eigenen Gedanken zu schaffen, eine Vernunftkirche zu construiren, wie man versuchte, einen Vernunftstaat zu bauen. Die Reformation erkannte sich selbst als ein Glied in der Entwickelung des Reiches Gottes; die Revolution wollte die Weltentwickelung alsobald zu Ende führen; sie wollte sich darum auch an die Stelle des Christenthums überhaupt setzen; sie lieferte den Versuch, eine Welterlösung, ein Reich der Freiheit zu finden ohne die Bedingungen des Christenthums, ja mit ausdrücklicher Verachtung und Verwerfung derselben; sie wollte eine Welterlösung durch eigene Kraft auf autonomischem Wege gewinnen. Die Revolution geht, wie das Christenthum, von dem Verfalle der früheren Lebensordnung aus, von der Unfähigkeit des Früheren zu bestehen, wie Rousseau dieß besonders aussprach; aber

da ihr die selbstverleugnende, hingebende Liebe fehlt, betrügt sie sich um Alles, was sie erstrebt, endigt in Despotismus, sucht das Ideal der Freiheit statt vorwärts in dem wahren lebendigen Fortschritte des Reiches Gottes rückwärts in der Leerheit alles Lebensinhaltes, hat darum auch einen Trieb in sich, Alles zu vernichten; Haß und Schrecken sind ihre treibenden Hebel; Rousseau, der natürlich edelste Ausdruck der Revolution, vergiftet sich aus Menschenhaß, das redendste Zeugniß für den aus allerbarmender Menschenliebe am Kreuze blutenden Erlöser, der eine ewige Erlösung erfunden. Siehe Vorlesungen V, 211.

2. Die Nothwendigkeit der Reformation zu erweisen, muß natürlich besonders die Aufgabe der Einleitung eines solchen Werkes seyn, wie es in diesen Vorlesungen vorliegt. Dieß ist denn auch in ausführlichem Maße geschehen. Der Verfasser läßt (I, 20—105.) Urchristenthum, erste christliche Kirche, Papstthum, Lehre, Gebräuche, Volksleben und Volkssitte in kurzen, aber bezeichnenden Zügen an unsern Blicken vorübergehen, sodann die nächsten vorbereitenden Männer und Begebenheiten in ihren verschiedenen Verhältnissen zur That der Reformation selbst, in welchen Vorbereitungen bald das revolutionär Einseitige, bald das nur schwankend Vermittelnde und Halbseitige hervortritt. Zu bedauern ist, daß unter diesen Männern der vorbereitenden Bewegung der herrliche Savonarola, dieser tiefe, begeisterte, weitherzige und großartige Glaubensmensch, nur in einer Note (I, 154.) Beachtung gefunden hat. —

Um den Eintritt der Reformation zu charakterisiren, muß man in der Kirche von Anfang an die beiden Richtungen im Auge behalten, in die sich das kirchliche Leben schied: diejenige, welche auf Ausbreitung, und diejenige, die auf innere Bewahrung der Kirche geht; wir können eine missionirende und doctrinelle Kirche unterscheiden. Die

Entwickelung der Kirche gestaltet sich nun im Allgemeinen auf die Art, daß in der Folge der Zeiten die eine Thätigkeit die andere ablöst. Nur im Beginne, in dem apostolischen Zeitalter, gehen, wie in jedem organischen Beginne, die beiden Richtungen ineinander, entfalten sich in gleicher Stärke. Dann treffen wir auf eine Periode, in welcher vorzugsweise die innere Ausbildung der Kirche den Zeitraum erfüllt; hierauf begegnet uns in der Völkerwanderung wieder eine Zeit der Mission; dann in den folgenden Jahrhunderten wieder die innere Kirchenbildung als Hierarchie; in den Kreuzzügen ein neu erwachter Trieb nach Ausdehnung und Mission. Hatte sich der Geist nach außen gewendet, so empfand er bald das Bedürfniß, das außerhalb Gewonnene in sich zu verarbeiten; nach den großen Missionszügen trat wieder die Aufgabe der innern Kirchenbildung hervor. Das wesentliche Resultat der Kreuzzüge ist bekanntlich das Aufschließen eines größeren Lebenskreises, die Erweiterung des menschlichen Horizontes und, was damit in Verbindung steht, ein größeres Regen und Bewegen in den Tiefen des menschlichen Gemüthes selbst, eine größere Gedankenfülle, ein muthigeres Streben, von der Welt wenigstens geistig Besitz zu nehmen. Dazu waren denn freilich die Grenzen der mittelalterischen Kirche zu eng. Die mittelalterische Kirche war eine Kirche der Darstellung geworden; sie missionirte nicht, um sich in die Welt, sondern um die Welt in sich hineinzubilden. Die Kirche ist Mittlerin, in welcher die erlösende Thätigkeit fortgesetzt wird, um dieselbe über die Menschheit auszubreiten und dieselbe dadurch in das ihr zugehörige Gebiet der Freiheit einzuführen. Zur Zeit der Völkerwanderung hatte die Kirche diese Aufgabe auf die großartigste Weise erfüllt. Aber nun trat für sie die Versuchung hervor, der sie unterlag; sie verwechselte das Mittel mit dem Zwecke; an die Stelle der Begeisterung, mit welcher die Kirche ihre missionirende und mittlerische Thätigkeit verfolgte, trat die

Selbstsucht der Leidenschaft und der Berechnung; sie wollte sich aus der ihr zu Beginn des Mittelalters angewiesenen Stellung einer Zuchtmeisterin, einer Obrigkeit nicht vertreiben lassen. Das große Gesetz in der Geschichte, Beschränkung und Entschränkung in ihren innern Verhältnissen zu einander, ward nicht geachtet und mit Eifersucht an der Ausbildung der Kirche in einer Weise gearbeitet, daß alle Lebenskräfte nur zu ihrem Dienste verwendet werden sollten. So fassen auch unsere Vorlesungen die Kirche des Mittelalters auf, wenn es heißt (I, 78.): „An die Stelle eines von innen heraus sich bildenden religiösen Lebensorganismus, wie ihn der Geist des reinen Christenthums in den Menschen hervorrufen und befördern will, tritt ein äußerlicher kirchlicher Mechanismus, durch welchen die sittliche Kraft des Einzelnen in dem Grade gelähmt wird, als ihm die Masse der geheimnißvollen und für ihn thätigen Kräfte der Andern imponirend entgegentritt." Indem sich nun, von der Kirche selber angeleitet, die Menschheit während des 12. und 13. Jahrhunderts in weiteren Kreisen bewegen lernte, wollte die auf diese Bewegungen nach außen eintretende Bildung nach innen nicht in der alten Weise gelingen. Da man von kirchlicher Seite her dennoch auf den alten Grundlagen und auf der alten Weise bestand, so ergab sich ein Zustand der Lüge und Unsittlichkeit, der immer da eintritt, wo man die Idee des von Gott gebotenen Fortschrittes verkennt und durch eigene menschliche List und Klugheit die Entwickelung hemmen will. Diese Unsittlichkeit bedurfte der Heilung; es mußten nothwendig reformatorische Bewegungen eintreten. Gewiß würde man sich täuschen, wenn man meinte, die Reformation sey etwa aus einer also zurechtgelegten Einsicht in die eben angedeuteten Ideen hervorgegangen. Nein, die Handlungen pflegen aus sittlichen Motiven, nicht aus intellectuellen Anschauungen zu entstehen — und das gehört zu den wunderbarsten und tiefsten Problemen der Weltgeschichte, wie bei dem Uebergange von einer Geschichts-

idee zur andern gewöhnlich ein sittlicher Verfall erscheint, der eben den Kampf einer alten und neuen Zeit bedingt, und die neue Periode einführt. So waren es Mißbräuche der Kirche, wogegen der gesunde Sinn des Volkes sich empörte; die verschiedenen Strebungen bald gegen das Princip, bald gegen die Erscheinung der Hierarchie sahen sich nun in den Kampf gegen bestimmte Mißbräuche zusammengefaßt, und da die Kirche jener Zeit keinen wahrhaft umbildenden Einfluß auf sich zuließ, so endigten die Versuche zur innern Ausbildung mit der Trennung in der Kirche.

Es ist bekanntlich ein öfter geäußerter Wunsch, es möchte zu dieser Trennung nicht gekommen seyn, man möchte sich damit begnügt haben, die gröbsten Mißbräuche abzustellen und lieber die eine oder die andere der neuen Ideen und Strebungen darangegeben und so die Einheit nicht bloß der Kirche, sondern auch der Nation unverletzt erhalten haben. Den vorliegenden Vorlesungen fühlt man es an, daß sie diesen Wunsch nicht theilen; sie erkennen an, daß zu einer gründlichen Abhülfe kein anderer Weg als der eingeschlagene übrig blieb. Die Aufgabe der Reformation war, die mittelalterische Auffassung der Kirche zu sprengen, die Schätze des Evangeliums aus ihren Umzäunungen und ihrem geheiligten Verschlusse zu befreien und sie zum Gemeingute des menschlichen Geschlechts zu machen. Aus dieser ihrer Aufgabe sind ihre beiden Seiten zu begreifen, ihre ganze Höhe und Herrlichkeit, wie die Abwege, auf welche sie kommen konnte und zum Theil in einzelnen Richtungen gekommen ist, Abwege, die aus einseitiger Trennung der beiden Elemente der Reformation kamen. Diese beiden Elemente, Grundtriebe und Grundkräfte des Protestantismus werden von unsern Vorlesungen (IV, 481.) das eine als positiver Glaubensernst und Glaubensinnigkeit, als das conservative, das andere als das kritisch Negative, Protestirende, als das bewegliche bezeichnet. Es galt vor Allem, die Grundwurzel des hierar-

chischen Christenthums abzuschneiden, die Verwechselung von Zweck und Mittel aufzuheben. Der Katholicismus hatte die tiefsten und eigenthümlichsten Güter des Christenthums, Sündenvergebung, Gnadenspendung u. s. f. aufbewahrt, ihnen jedoch sein hierarchisches Gepräge aufgedrückt. Luther's Streben ging nun dahin, wahrlich nicht diese ewigen Güter des Evangeliums zu zerstören oder nur daran zu ändern, sondern jene falsche Legirung mit dem Hierarchischen zu entfernen. Die wunderbare Größe des deutschen Reformators besteht darin, daß er dieß Hierarchische nicht in seiner Erscheinung nur aufgesucht und bekämpft hat, wiewohl er die praktischen Nachtheile desselben aufzusuchen und in seiner feurigen Rede darzustellen nicht ermangelte, sondern daß er es bis in seine feinsten, in die menschliche Selbstsucht zurücklaufenden, Adern verfolgte. Der Pelagianismus ist die geistige Macht, in welcher die Hierarchie wurzelt; der selbsteigene Geist ist es, der es nicht versteht, mit allem, was er hat und ist, in die Hand der göttlichen Gnade sich zu geben, einer Gnade, die nicht zum Quietismus führt, sondern durch Buße, d. i. durch die tiefste Umwandlung, mithin lebendigste Anregung mit dem menschlichen Leben vermittelt ist und darum zur vollsten, wirkungsreichsten Freiheit führt. Von hier aus verstehen wir die ganze Dogmenbildung der protestantischen Kirche. Wir begreifen, wie die erneuerte Kirche die ältesten Dogmen, besonders die speculativen, stehen ließ; an diesen Sätzen, welche die ontologische Seite des Evangeliums darstellen und auf denen das eigentliche Daseyn der Kirche als solcher beruht, änderte Luther nichts. Das Dogma von Christus, dem Sohne Gottes, ist das Grunddogma der Kirche; an der Bildung dieses Dogma's hatte sich die Kirche selbst heraufgebildet; hierin lag ihr Auftrag, Bewahrerin und Spenderin der erlösenden Thätigkeit Christi zu seyn. Den Begriff der Kirche wollte Luther nicht beseitigen, wohl aber den des Hierarchischen, weil dieses Hierarchische die erlösende Thätigkeit, die ja noth-

wendig eine dienende und selbstverleugnende ist, mit einer herrschenden und sich selber darstellenden verwechselt. Darum ging es an eine neue Feststellung des ökonomischen Elements; da waren es die Gegensätze der Sünde und der Erlösung, die zur Frage kamen, also die tiefsten ethischen Elemente; da waren es die Thaten der göttlichen Gnade, die man in der Vergebung der Sünde an sich erfuhr und für welche Erfahrung man einen bekenntnißartigen Ausdruck suchte. Jene Ausdrücke über das Verderben der menschlichen Natur, über das gänzliche Erstorbenseyn alles Guten, über die Rechtfertigung als über einen actus forensis — sie sind die Zeugnisse jener innern Erfahrungen, die sich auf den Gegensatz von Sünde und Erlösung beziehen — und Jeder, der diese Erfahrungen theilt, wird in dem Bekenntnisse derselben, in dem unmittelbaren Drange, seinen Mund über solche Erfahrungen aufzuthun, nicht leicht einen anderen Ausdruck finden mögen, als jene körnigen, mit großartigen Strichen zeichnenden, wie sie aus unsern Bekenntnißschriften reden. Vielleicht, daß sich das Verhältniß ändert, wenn die Reflexion hinzutritt und aus dem Bekenntniß ein Dogma macht; vielleicht, daß wir dann nach andern Lehrbestimmungen suchen müssen, um dem Bekenntniß eine dogmatische Gestalt zu geben — hier eröffnet sich ein Feld der Arbeit, das am wenigsten durch eine strauß'sche Glaubenslehre abgemessen wird; es erfordert Männer, die Glauben und Kritik vereinen, um solch eine Kritik der dogmatischen Sprache in ihrem Verhältnisse zur Bekenntnißsprache zu vollziehen. Vergessen wir nur nicht das innere Verhältniß von Bekenntniß, Kirche und Dogma, das wir am kürzesten in der Formel ausdrücken können, wenn wir sagen: das Bekenntniß schafft die Kirche, die Kirche aber das Dogma. — Dieß alles springt besonders deutlich in die Augen, wenn man die Entwickelung des Protestantismus mit dem Jansenismus vergleicht. Es ist auch im letzteren ein Zurückgehen

auf tiefere Grundlagen, ein Zurückgehen aber, dem durchweg das wieder Aussichgehen fehlt, die Wirkung nach außen, die Kraft und das Bewußtseyn, sich zu einem die Welt durchbringenden Ferment zu machen. Daher die Neigung und der Zusammenhang des Jansenismus mit dem Quietismus; der Jansenismus ist nur eine Reminiscenz aus den Zeiten der vorreformatorischen Periode, die zur Reformation hindrängte, ein Beweis, wie innerhalb der Hierarchie keine durchgreifende Reformation möglich ist. Wo die Hierarchie mächtig wird, erdrückt sie das Evangelium; den Jansenisten standen die Jesuiten gegenüber. Der Jesuitismus ist der eigentliche Feind der evangelischen Kirche; er will auf seine Art dasselbe, wie diese, Ausbreitung des Christenthums über die Welt, aber er will es schlechthin nur in den Formen der Hierarchie und er schmiegt und windet sich nur deßhalb so in alle Formen, weil er als letzte Beute eben doch dieß Hierarchische hinwegtragen möchte. Der Jesuitismus ist das Mittelalter, durch und durch in die Reflexion der neuern Zeit und ihres Geistes eingetaucht; daher sein jedes frische und lautere Gemüth so abschreckendes Wesen, während dasselbe Gemüth von der Unmittelbarkeit und reflexionslosen Frische des Mittelalters mächtig angezogen werden kann; daher seine trockene Gelehrsamkeit, die nur im Dienste der Erinnerung steht, alte Zeiten künstlich heraufbeschwörend; daher seine ganze Sophistik und Politik.

Das Christenthum ist berufen, ein Reich Gottes herzustellen, die Welt zu überwinden. Darum gibt der Hr. Verf. die Hoffnung nicht auf auch der politischen Wiedergeburt der europäischen Völker aus dem Samen eines wohlverstandenen Christenthums (II, 132.). Darum entgeht ihm nicht (III, 9.), wie auch unabhängig von den bestimmten Formen des Kirchenthums das Christenthum sich unter den verschiedenen Lebensverhältnissen beurkundet hat. So treten drei Männer aus verschiedenen Völkern

von verschiedenen Berufskreisen und protestantischen Bekenntnissen hervor, die als Restauratoren der Wissenschaften herausgehoben und den Reformatoren ihrer Zeit an die Seite gesetzt werden: Franz Bako, Johann Keppler und Hugo Grotius (III, 414.); so sieht, wie schon oben bemerkt, der Verf. die Geschichte der deutschen Litteratur und Poesie in unverkennbarem Zusammenhange mit der Geschichte des Protestantismus (V, 240.). Die Kirche hatte jene Aufgabe, das Reich Gottes herzustellen, übernommen, aber, wie wir bemerkten, sich bald als nur dienendes Mittelglied verkannt und sich selber zum Zwecke gemacht. Aus der Entschränkung des Volkes Gottes, wie sie durch den Sohn Gottes geschah, bildete sich wieder eine Beschränkung der Hierarchie. Die Reformation war bestimmt, diese Beschränkung wieder aufzuheben. Sie entband die Erlösungskräfte aus ihrer bisherigen Beschränkung, und gerade, um dieß thun zu können, ging sie von den scheinbar so harten Sätzen aus, die freilich, wenn man sie der bloß ausspinnenden Reflexion überließ, wie dieß in den späteren, zurückkehrenden Zeiten eines neuen Kirchenthums und Scholasticismus geschah, zu dogmatischen Cruditäten wurden. In dem Verhältnisse von Glaube und Liebe bildete der Protestantismus sein Verhältniß von Beschränkung und Entschränkung vor; um der Liebe einen weiten Raum zu geben und einen von allem Egoistischen und Werkheiligen fernen Geist, ging man vom Glauben aus; im Glauben hatte man die Liebe Gottes in Christo und von dieser Erfahrung und diesem Besitze drang nun die Kraft der Liebe nicht etwa über die abgegrenzten Räume der Kirche nur hin, sondern über das gesammte Leben. Der Protestantismus kennt sich schlecht, der seine Kräfte verschleudert entweder an eine Kirchenbildung in der Art, wie der Katholicismus sie erstrebt hat, oder an den Aufbau idealistischer Systeme und Theorien. Das geschichtliche Leben einer Nation und der Menschheit überhaupt ist sein

ihm bereiteter Raum, der ganze sittliche Organismus der Menschheit der Stoff, in welchen er seine formenden Kräfte ergießt. Von diesem Gesichtspunkte war die Wiedererweckung der classischen Studien für den Protestantismus von welthistorischer Wichtigkeit; denn die antike Welt, die in diesen Studien wieder lebendig ward, war die — wenn auch durch die Sünde verunstaltete — doch immerhin versuchte und von ihrer natürlichen Seite her oft so glänzend durchgeführte Entfaltung des menschlichen Lebens in alle seine organischen Richtungen des Gedankens, der Schönheit, der That. Im Bewußtseyn dieser Aufgabe lag der scharfe Gegensatz der Reformation zum Mittelalter, das Hervorheben des Natürlichen und Vernünftigen gegenüber den Satzungen des Mittelalters, einer Zeit, die in der Unterdrückung des Natürlichen und Vernünftigen, in der Flucht vor den sittlichen Functionen den Triumph des Glaubens feierte, die eine Bearbeitung der Ethik, welche den Kreis der kirchlichen Pflichten überschritt, unmöglich machte. Wie ganz anders ist dieses durch die Reformation und den Protestantismus geworden! Unsere Vorlesungen stellen die ganze neuere Geschichte nach ihrer kirchlichen, sittlichen und litterarischen Seite als Frucht des Protestantismus hin; es könnte ja selbst für den rein politischen Gesichtspunkt, wie man es für die Geschichte der Philosophie gethan hat, die Idee des Protestantismus einen abschließenden Rahmen geben. Die Idee eines politischen Gleichgewichts, wie sie durch den dreißigjährigen Krieg durchgekämpft ward; die Erfahrung eines größeren Zusammengehörens der einzelnen Völker gegenüber der bei aller äußern Einheit doch so großen innern Scheidung im Mittelalter; die Idee der Humanität, die sich auch unter starken Rückfällen in das Rohe immer mehr heraus zu entwickeln strebte: das alles steht mit dem Wesen und der Geschichte des Protestantismus in gar engem Zusammenhange. Der Protestantismus will wahre Freiheit, die paulinische, die aus dem tiefsten und strengsten Schatze des Glaubens gehoben wird. Hier

ist der geheimnißvolle Lebenspunkt der Reformation, diese Vereinigung des intensivesten Glaubens mit der extensiven Freiheit, diese Bildung des Individuellen durch die Zucht des Glaubens auf der einen Seite, auf der andern Seite die Bildung des Gemeinwesens durch das allgemeine culturhistorische Element, das im Protestantismus liegt. Was ist nun das Zusammenhaltende dieser Richtungen? Das Werk der Buße. Wir erinnern uns, daß wir oben die Bedeutung von Luther's Persönlichkeit besonders darin gefunden haben, daß Luther zu dem Wesen der Freiheit auf eine so ernste und einschneidende Weise gelangte, auf dem Wege der Buße. Wir erinnern uns weiter, daß seine Wirkung nach außen, das Frische, Unmittelbare, Freiheitskräftige, das in seiner Natur lag, eben auf dieser Durchbildung und Durchfurchung seines Innern beruhte, auf der fest ausgeprägten Gestalt seines innern Lebens. Gleichwie nun der Abfall der ersten Kirche darin bestand, Mittel und Zweck zu verwechseln; wie sich aus ihren ersten Lebensentwickelungen heraus die Kirche zur Gestalt der Hierarchie verfestigte: ebenso fiel auch der Protestantismus in einen schweren Irrthum. Zwar nicht durch eine Vermischung und eine Krankheit des Verwachsens, sondern durch ein Zerfallen und Auseinandergehen; die Krankheiten richten sich ja nach der ganzen Anlage und dem Gewebe der jedesmaligen Constitution. Dieses Zerfallen kam von dem Aufgeben jenes den Glauben bedingenden Punktes. Der Artikel von der Buße, von dem Aufgeben seiner selbst, um sich in Christo wieder zu gewinnen, wurde verlassen, die individuelle Bildung des Glaubens versäumt. Hiermit trat der Hauptriß ein, aus welchem alle anderen Trennungen ihren Ursprung haben, der Gegensatz zwischen individuellem Glauben und zwischen der culturhistorischen Bedeutung des Protestantismus. Der Katholicismus hatte Glaube und Bildung vermischt, der Protestantismus Glaube und Bildung getrennt. So bezeichnet auch unser

Verfasser (V, 300.) dieß feindselige sich Gegenüberstellen von Menschlichem und Christlichem als einen Grundirrthum, an dem das 18. Jahrhundert litt und an dem unsere Zeit zum Theile noch leide. Wir sehen daher, wie gleichfalls unseren Vorlesungen nicht entgeht, beide Richtungen auf die Reformation sich berufen, sowohl diejenigen, die sich ihres individuellen Glaubens erfreuen, so wie jene, welche das Princip der Reformation nur in der Zertrümmerung nicht etwa nur des Kirchlichen, sondern auch des Christlichen erkennen möchten. Neben diesen durch die menschliche Sündhaftigkeit bedingten Abwegen der Reformation geht aber, wie wir gleich von vorn herein zu bemerken nicht unterlassen dürfen, eine diesen falschen Richtungen parallele Entwickelung auf gesundem Boden vor sich, eine die Kirchenlehre sorgsam bewahrende, aber doch nicht schroffe, eine mystische in Arndt, eine, wie sie Hagenbach (III, 443.) bezeichnet, modernere Form des Christenthums. — Fragen wir uns noch genauer, woraus die falschen Richtungen des Protestantismus entstehen, so müssen wir antworten: sobald wir aus dem Glaubenssysteme der Reformatoren den ascetischen Weg lebendiger Buße und Selbstverleugnung herausnehmen, also jene in die tiefsten Schachten der Sittlichkeit führenden ethischen Grundbedingungen zerstören oder auch nur außer Acht lassen, so bleibt uns nichts übrig als Rationalismus in einer seiner dreifachen Gestalten — Gestalten, die auch geschichtlich auf einander gefolgt sind — entweder als starre Orthodoxie in ihrer mechanischen Darstellung der höchsten Dynamik, oder als vulgärer Rationalismus mit seinen Schattenbildern der Sittlichkeit oder als pantheistischer Rationalismus mit seinem unendlichen processus. Abwege können in sehr genauer Verbindung mit dem Hauptwege seyn und sind, weil sie eben besondere und einzig geltende Wege seyn wollen, darum doch Abwege. So sprechen es auch unsere Vorlesungen

aus, wie z. B. die socinianische Lehre in genauer Verbindung mit dem Entwickelungsgange der Reformation selbst stand (III, 462.). Den wenigsten Gewinn für das Ganze hat die erste Art von Rationalismus getragen, die todte Orthodoxie, aus dem einfachen Grunde, weil sie ohne die mindeste frische Anregung, ohne irgend eine Art von Begeisterung, mehr nur durch bloße Berechnung entstanden war. Die beiden andern Richtungen haben auf die Gesammtentwickelung der neuern Zeit die mächtigsten Einflüsse geübt; sie haben in vieler Beziehung die culturhistorische Seite der Reformation weiter geführt, sie haben auf Poesie, Litteratur, Erziehung eingewirkt, sie haben in der Philosophie und in den Wirkungen, die von hier ausgingen, die weitesten Bahnen gebrochen. Aber sie haben auch den Riß zwischen dem individuellen Glauben und der allgemeinen Bildung klaffender gemacht; sehen wir doch in den letzten Ausgängen dieser Bildungsreihe die offene Fahne der Empörung gegen den Glauben aufgesteckt. In dieser Richtung faßt man die Reformation nur als Freiheitsact, durchaus nicht auch als Act der Demüthigung; in der Rechtfertigung durch den Glauben, weil man sie nur im Schema des Gedankens ergreift und nicht in der Energie des Willens und des Gewissens, erkennt man nur den reinen Act, wodurch das Selbstbewußtseyn sich selber setzt und das Gebiet der Autonomie betritt. Hierbei übersieht man, daß in dem Wesen der Buße ebensowohl ein s p e c u l a t i v e s wie ein unmittelbar s i t t l i c h e s Element liegt, ein speculatives insofern (da es sich vom sittlichen von selbst versteht), weil die Buße mit der Wiedergeburt und die Wiedergeburt selbst mit dem außerzeitlichen Seyn des Menschen, mit dem Verhältnisse des Logos zur Creatur zusammenhängt. Indem nun die Reformation die persönliche Beziehung des Individuums zu Christus vor d e r zur Kirche hervorhob; indem, wie so viele Stellen Luther's zeigen, durch den Geist der Re-

formation ein unmittelbares Verhältniß zu Christo sich bildete, man mit Christo verkehren lernte als mit dem jeder bußfertigen und gläubigen Seele nahen Sünderfreunde und Heilande, mußte, sobald das Element der Buße in seinem speculativen Sinne ausfiel, der alte Ebionitismus zurückkehren und die Gestalt Christi wurde dann eine menschlich allzu nahe, wurde der bekannte Rabbi und weise Nazarener. Und hinwiederum, wenn das Element der Buße nach seinem unmittelbar sittlichen Wesen zurücktrat, wenn über den Zwiespalt zwischen gut und bös ein unpraktischer Idealismus täuschte, so brach der alte Doketismus herein, dessen erneuerte Gestalt im Mythicismus vorliegt. Das Verhältniß von Gott zur Creatur — der tiefste Kern aller Religion — war also gerade durch den Begriff der Buße von der Reformation in seinen innersten sittlichen und speculativen Punkten gefaßt, im Rationalismus im gewöhnlichen Sinne und dann im Pantheismus wurde dieses Verhältniß in falscher Weise geändert, der Rationalismus hatte einen Gott ohne Schöpfung, der Pantheismus eine Schöpfung ohne Gott. Wenn man daher zu den Zeiten der Reformation Ideen findet und dieselben als reformatorisch bezeichnet, die sich den strauß'schen und feuerbach'schen Theorien nähern (s. Hagen, Geist der Reformation, in der Vorrede), so darf dieß wahrlich nicht heißen, als ob etwa Strauß und Feuerbach die nothwendige und unumgängliche Consequenz der Reformation seyen, wie dieß heutzutage besonders Katholiken hervorzuheben lieben. Gerade, daß solche Ideen in den reformatorischen Zeiten selber schon auftauchen, beweist, daß man allerdings auf dieselben kommen mußte, sobald man das eigentlich reformatorisch-religiöse und sittliche Element zurückstieß, die in den Tiefen der eigensten Gesinnung geschehende Umkehr, diese durch den Act der μετάνοια — der Grundbedingung alles Christenthums — errungene Freiheit.

3. Die Zukunft des Protestantismus, worüber wir nach dem Vorangehenden nur wenige Worte zu sagen haben, kann nichts Anderes wollen, als eine wahrhafte Vereinigung der Elemente, die — wie sie sich gegenwärtig mannichfach bekriegen — doch nur in ihrer Einheit den vollen Gehalt des Protestantismus ausmachen. Unsere Vorlesungen nennen diese beiden Elemente und Mächte Pietismus und Philosophie. Die Spannung zwischen diesen beiden Mächten will der Verfasser nicht als eine nothwendige und ewige festhalten; bei Gelegenheit der wolf'schen Streitigkeiten in Halle und ihrer endlichen Beilegung heißt es (IV, 127.): „Hundert Jahre und Eins sind vorübergegangen, seit Wolf wieder eingesetzt ward in seine Stelle und er und sein Gegner Lange, freilich etwas kalt, sich die Hände reichten zum Frieden — und noch haben wir denselben Kampf der speculativen und der Glaubensrichtung vor uns. Ja, der Gegensatz, wie er heute zwischen einer gewissen Philosophie und einer gewissen Frömmigkeit hervortritt, ist vielleicht noch schroffer, als der damalige. Aber außer diesem Gegensatze kennen wir auch eine Philosophie und eine Frömmigkeit, die sich wohl zusammen vertragen, ja sich nicht nur vertragen, sondern sich gegenseitig bedingen, sich gegenseitig fördern, sich gegenseitig ergänzen." Indessen — eine wahrhaftige Vereinigung will mehr als eine bloße Ergänzung, und wenn es auch immerhin extreme Richtungen gibt, deren Freude es ist, sich gegenseitig auszuschließen, so wird doch eine lebendige Einheit, wie schon oben berührt, immer nur auf Vereinigung und organische Durchdringung der charakteristischen Unterschiede ausgehen und nicht bloß auf ein sich gegenseitiges Vervollständigen; hier ist gegenseitige Duldung, wie so oft, nichts als ein verheimlichter Krieg. In der Vereinigung dieser Elemente liegt eben noch viel mehr, als auf den ersten Anblick scheinen mag. Es sind das nicht etwa nur Vereinigungen vereinzelter Gedanken und Bestrebungen, son-

Vereinigungen ganzer Weltanschauungen; es liegt darin eine Vereinigung von Glaube und Bildung, von Frömmigkeit und Wissenschaft, von Kirche und Staat. Das Instrument dieser Vereinigung ist allerdings vor Allem eine klare Unterscheidung, nur daß dieses Instrument in den Händen so Vieler zu einem verwundenden und zerstörenden Werkzeuge geworden ist. Wenn aber eine wahrhafte Theologie, die nicht verschmäht, auch auf sogenannte theosophische Grundlagen zurückzugehen, wie sie es in ihrer letzten tief eingreifenden Entwickelung nicht verschmäht hat, auf innere Erfahrungen sich zu erbauen, die Kluft zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft wird ausgefüllt; wenn die Idee der Gemeinde, in welcher sich ebenso die Idee des Individuellen wie die Gattungsidee vereinigt, die Fehden zwischen Staat und Kirche wird geschlichtet haben: dann wird die Aufgabe des Protestantismus erfüllt seyn. Dieß wird natürlich nicht durch bloße Auseinandersetzungen des Gedankens geschehen, sondern durch die Macht der Geschichte, durch geschichtliche Begebenheiten. Ein solcher Anfang geschichtlicher Energie war die Union zwischen lutherischer und reformirter Kirchengestaltung, eine Union, die gerade darum eine so hohe historische Bedeutung hat, weil sie den Begriff der Gemeinde erst vollständig darstellt und nur in dieser vollständigen Darstellung jene Möglichkeit gegeben scheint, das schwierigste Problem der Geschichte zu lösen, das Verhältniß von Staat und Kirche. Daß der Protestantismus noch ganz ungeahnte Erfolge und Entwickelungen haben könne, darauf deuten unsere Vorlesungen (IV, 118.). Die Zersplitterung der Kirche wird (IV, 306.) nur als ein Durchgangspunkt dargestellt, nur so lange für nothwendig gehalten, bis die protestantische Kirche sich das in einem höhern und bessern Sinne wird angeeignet haben, was bei der katholischen Kirche in der rein objectiven Form einer todten Ueberlieferung,

bei den Secten aber in der rein subjectiven willkürlicher Einfälle erscheint. IV, 456. wird gesagt: Seiner innern Kräfte sich bewußt zu werden, unabhängig von weltlicher Hülfe und weltlicher Gewalt, war für den Protestantismus eine würdige Aufgabe, in deren Lösung freilich noch unsere Zeit begriffen ist. — Unbestimmter werden die Aussichten am Schlusse der Vorlesungen gehalten. VI, 432. heißt es: Wie es noch werden soll mit unserer protestantischen Kirche? — ist eine Frage, zu deren Beantwortung wir nicht nur keine Zeit, sondern in der That auch keine hinlängliche Befähigung haben. Nur das wird (VI, 460.) ausgesprochen: „Je evangelischer die katholische Kirche wird und je kirchlicher (im wahren Sinne katholischer) die evangelische Kirche, desto mehr werden beide Kirchen, nur auf umgekehrtem Wege der Entwickelung, dem Ziele ihrer Vollkommenheit entgegenstreben." Das Verhältniß und die richtige Stellung von Evangelium und Kirche ist dem Verfasser die Aufgabe, welche beide Kirchen in ihrer Vereinigung zu lösen haben. Aber er entläßt uns über die Gestaltung dieser Vereinigung nur mit Fragen, die er nicht beantworten mag, um nicht in das Gebiet chiliastischer Träume zu verfallen. Ein dem Charakter des Werkes entsprechender Schluß; wir glauben indessen, es hätte sich Bestimmteres und Erhebenderes aussprechen lassen. Zusammengefaßt erscheint das Wesen des Protestantismus nach seiner ganzen culturhistorischen Bedeutung in dem Schlußworte (VI, 462.): „Der Protestantismus hat, hervorgegangen aus der Reformation, sich ferne gehalten von aller Revolution, Gott gegeben, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist; hat Staat und Familie als göttliche Ordnungen geachtet und in denselben wieder die Persönlichkeit in ihrer Würde, in ihrem Rechte anerkannt und ihre ewige Bedeutung über Alles ins Auge gefaßt. Dadurch hat er sich von dem Des-

potismus aller Farben, von jesuitischer wie von demagogischer Tyrannei fern gehalten. Wo er je abgeirrt ist von seiner Bestimmung, da hat ihn Gott durch schwere Prüfungen wieder zur Besinnung kommen lassen, und eben dazu ist seine reiche Geschichte in den Jahrbüchern verzeichnet, damit wir durch sie uns belehren, warnen, stärken und erheben lassen, je nachdem es noth thut. Möge ihm Gott ferner zu seiner gedeihlichen Entwickelung verhelfen!"

Wir können nur wünschen, daß das vorliegende Werk in seiner klaren, treuen und fließenden Darstellung, in seiner edeln und milden Gesinnung und seinem reichen Materiale in die Hände recht vieler Leser kommen möge, um so mehr, da zu beklagen ist, daß die Kenntniß der geschichtlichen Entwickelungen kirchlicher und religiöser Dinge so Vielen, die Lust, ja auch Beruf zum Mitsprechen haben, verborgen ist. Möge der hochgeehrte Herr Verfasser die obigen Andeutungen nicht als eine Kritik, sondern als einen Beitrag ansehen, seine Betrachtungsweise zu ergänzen, und als ein Zeichen des Dankes für die vielfache Belehrung, die sein Werk zu geben so fördernd im Stande ist.

Friedrich Ehrenfeuchter.

Uebersichten.

Zur
Charakteristik der holländischen Theologie gegenüber der deutschen.

Zugleich ein Wort der Verständigung mit einem der Herausgeber von „Wahrheit in Liebe."

Von
C. Ullmann.

Mögen Holländer und Deutsche auf dem Gebiete des Handels und der Politik sich streiten; auf dem Gebiete des Geistes und der Wissenschaft können und werden sie ihren gemeinsamen germanischen Ursprung und ihre — so Gott will, auch äußerlich nur vorübergehend gestörte — Zusammengehörigkeit nie verleugnen. Hier sind sie, im Großen, fast wie ein Volk zu betrachten. Keine politische Spannung — wie sollte das auch dem Geiste immer Grenzen setzen? — wird die Holländer abhalten, dem Gange der deutschen Wissenschaft überhaupt und der Theologie insbesondere mit ungetheiltem Interesse zu folgen, und eben so werden auch wir uns in der

Theilnahme an der geistigen Entwickelung der Niederländer nicht irre machen lassen; vielmehr wird stets, wie es christlich gebildeter Völker würdig ist, der Streit um äußere Interessen eine Vereinigung in den höheren, geistigen versöhnend und friedebringend begleiten, und auch wir möchten zur Stiftung dieses inneren Friedensbundes einen, sey es auch unscheinbaren, Oelzweig hinzu bringen.

Schon längst lag es in der Absicht der Redaction dieser Studien, einen Bericht über den Zustand der Theologie in Holland zu geben. Es war nicht Mangel an Eifer und gutem Willen, daß es bisher nicht geschehen ist. Vielmehr walten hier eigenthümliche Schwierigkeiten ob. Die holländischen Gelehrten, die wir bisher darum angegangen, haben unserem Wunsche nicht willfahren wollen. Also sollte ein Deutscher das Geschäft übernehmen. Der hätte es sich nun freilich leicht machen können, wenn er sich darauf beschränkt hätte, Auszüge aus den Uebersichten holländischer Zeitschriften, z. B. aus Wahrheit in Liebe, zu geben. Und das hätte dem deutschen theologischen Publicum auch schon einiges Genüge leisten können. Aber auch dem holländischen, das doch besonders zu berücksichtigen war? Gewiß nicht; dieses will nicht bloß einen deutschen Extract von dem, was es schon vollständiger und besser holländisch gelesen, sondern es will vor Allem ein Urtheil von dem deutschen Standpunkte aus, aber doch mit voller Kenntniß der Sache. Und hier liegt nun der Knoten. Die Erscheinungen einer Litteratur wahrhaft würdigen kann nur der, der im vollen Zusammenhange und in der Mitte derselben steht, der darin lebt; dieß ist aber in Beziehung auf fremde, wenn auch verwandte, Litteraturen nur bei sehr Wenigen der Fall. Unsere westlichen Nachbarn freilich und auch unsere Vettern jenseits des Kanals geniren sich hierin nicht; sie greifen irgend eine Erscheinung heraus und urtheilen frisch darauf los, mag es klappen oder

nicht. Aber wir Deutsche sind nun einmal vorsichtiger und bescheidener organisirt, und müssen unserer Natur schon folgen, wenn wir nicht, aus unseren Grenzen herausgehend, die Sache nur noch schlimmer machen wollen. Auch sind einige Vorgänger unter uns, die über holländische Theologie geschrieben haben, nicht eben sehr ermunternde Beispiele; sie haben weder die Holländer befriedigt, noch die Deutschen gründlich belehrt, sondern am Ende nur sich selbst die Finger verbrannt.

Indem wir also einen vollständigen Bericht einer günstigeren Zeit vorbehalten, wird es gegen das oben Gesagte nicht gefehlt seyn, wenn wir, persönlich veranlaßt durch eine freundschaftliche Gegenrede der gröninger Zeitschrift „Wahrheit in Liebe" auf etwas Einzelnes eingehen. Hierbei kommt uns zwar eine allgemeine Kenntniß der theologischen Litteratur Hollands, die wir den sehr gütigen Mittheilungen und Zusendungen dortiger Freunde verdanken, zu statten, allein dennoch müssen wir um Nachsicht bitten, wenn uns etwas Menschliches begegnen sollte, und wollen in solchen Punkten gerne Belehrung annehmen; auch möge man es nicht als Unbescheidenheit deuten, wenn bei Gelegenheit eines mitzutheilenden Fragmentes Löbliches über den Verfasser dieser Zeilen vorkommt; es ist dieß untrennbar von dem Widerspruche, den er zugleich erfährt, und welchen zu beleuchten zum Theile diese Blätter auch niedergeschrieben werden.

Die Zeitschrift „Wahrheit in Liebe" a), seit 1837 in Gröningen erscheinend und hauptsächlich von Profes-

a) Waarheid in Liefde, een godgeleerd Tydschrift, voor beschaafde Christenen etc. Te Groningen, by J. Oomkens, 1837—1843. Das Journal erscheint in vier Jahresheften, ungefähr in dem Umfange der Studien, und enthält in jedem Hefte Abhandlungen und kürzere Bemerkungen, Recensionen und Uebersichten.

soren der dortigen theologischen Facultät, namentlich den Herren Hofstede de Groot, van Dordt und Pareau, verfaßt, aber auch mit Beiträgen anderer Gleichgesinnten reichlich ausgestattet, hat sich nicht nur in Holland eine bedeutsame Stellung verschafft, sondern steht auch zur deutschen Theologie in einem innigeren Verhältnisse, als irgend ein anderes theologisches Organ der Niederlande. Denn, wenn gleich fast alle theologischen Werke und Journale des protestantischen Hollands der deutschen Theologie eine lebhafte und höchst dankenswerthe Aufmerksamkeit widmen, so ist es doch bei den andern in der Regel mehr die gelehrte Seite unserer Wissenschaft, die Berücksichtigung findet, bei den Gröningern aber ist es der Gedankeninhalt und die innerste Richtung, wovon sie Gebrauch machen und was sie, selbständig verarbeitet, bei ihren Landsleuten einzuführen suchen. Sollen wir einen Namen nennen, so sind es allerdings die von Schleiermacher ausgegangenen Impulse, denen sie vornehmlich folgen; aber es ist nicht das ganze schleiermacher'sche System mit allen seinen Grundlagen und Consequenzen, was sie sich angeeignet haben, sondern sie haben vorzugsweise nur einige religiöse und theologische Grundgedanken Schleiermacher's aufgenommen und verarbeiten diese in freier Weise mit dem aus der heil. Schrift und der Geschichte geschöpften Stoffe. Sie verhalten sich zu Schleiermacher auf ähnliche Weise, wie mehrere der jetzt lebenden namhaften deutschen Theologen, welche, angeregt von dem Geiste, der religiösen und kirchlichen Gesinnung des großen Meisters, gewisse Grundelemente seines Systems mit einer mehr positiv biblischen und entschiedener kirchlichen Gesinnung vereinigen. Ihre Zeitschrift geht insofern parallel mit den „theologischen Studien und Kritiken," von denen sie auch vielfach Gebrauch machen, und die hinwiederum mit Dank ihre Bestrebungen durch die gröninger Zeitschrift in einem weiteren

Kreise eingeführt sehen. In beiden Zeitschriften herrscht in Betreff gewisser Hauptpunkte wesentliche Uebereinstimmung: der Zielpunkt für beide ist die Einheit des Glaubens und Wissens, der Ausgangspunkt die positiv christliche, biblische Wahrheit, das Mittel, um zum Ziele zu gelangen, die wissenschaftliche Forschung, das freie, selbständige, aber von religiösem Geiste durchdrungene und mit geschichtlichen Elementen befruchtete Denken; beide erkennen das christlich Positive in seiner Ursprünglichkeit und Reinheit als ein historisch Wahres und erfahrungsmäßig sich Bewährendes an, aber beide wollen es auch nach seiner inneren, idealen Geltung und nach seiner Angemessenheit zu den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Gemüthes erfassen; beide haben den Zweck, die Religion, das Christenthum in die volle Mitte des Lebens einzuführen, und gehen daher stets darauf aus, die lebendigsten, besonders sittliche Anknüpfungspunkte dafür zu suchen; beiden ist das Christenthum nicht sowohl Doctrin oder Sittengesetz, als vielmehr Geist, Kraft und Leben; beide stellen daher Christum, als die volle Offenbarung des göttlichen Geistes und Lebens, als die Persönlichkeit, welche vermöge ihrer ungetrübten Einheit mit Gott eine welterlösende und weltversöhnende Kraft in sich schließt und auf die sündige Menschheit ausübt, in die Mitte der Heilslehre; beide halten sich darum, ohne die Lehre hintanzusetzen, vorzugsweise an die Person, den Geist, das Leben des Erlösers, und achten die apostolischen Schriften vorzugsweise in dem Sinne als christlich maßgebend, als sie der ursprüngliche, reinste und kräftigste Ausdruck von dem sind, was Christus als Gottessohn und Erlöser der Menschheit war, ist und stets seyn wird; beide ehren auch, insofern es das fortgesetzte Zeugniß und die nähere Bestimmung hiervon ist, das kirchliche Bekenntniß, aber sie wollen sich durch das Wort und den Buchstaben desselben nicht ein- für allemal binden lassen, und behalten sich

vor, selbst zuzusehen, ob sich die einzelnen Bestandtheile des kirchlichen Bekenntnisses nach den Erkenntnißmitteln, die uns zu Gebote stehen, in der That auch als reiner Ausdruck der ursprünglichen und ewigen christlichen Wahrheit bewähren, oder ob davon eine adäquatere Auffassung möglich sey; denn sie gehen beiderseits von der Ueberzeugung aus, daß unsere Zeit eine eigenthümliche Aufgabe in der Theologie habe, bestehend nicht bloß darin, das Alte ohne Unterschied in der einmal gegebenen Form zu restauriren, sondern dieses Alte, so weit es wahrhaft christlich ist und an Geist und Herz sich bewährt, in neuer Form auszuprägen — und suchen, jede an ihrem Theile, zur Lösung dieser großen Aufgabe beizutragen. Aber dabei unterscheiden sie sich wieder, abgesehen von einzelnen Punkten, darin, daß die gröninger Zeitschrift für gebildete Christen überhaupt, die unsrige mehr für das gelehrte Publicum bestimmt ist, und daß jene in einer abgeschlosseneren Weise ihre dogmatische Richtung verfolgt, während die Studien eine breitere Grundlage haben, nur in einem Theile der Aufsätze ihre eigenthümliche Richtung ausdrücklich hervortreten lassen, sonst aber auch den Zwecken der Gelehrsamkeit, besonders der historischen und exegetischen im Allgemeinen dienen, abgesehen von einem bestimmten Systeme.

Wenn nun die Studien durch diesen umfassenderen und gelehrt-liberalen Charakter sich allerdings bei manchen Strengen und Exclusiven den Vorwurf der Unbestimmtheit, des Schwankens, des Latitudinarismus zugezogen, aber doch zugleich auch von Verständigen und Billigen in ihrer wahren, durch die gegenwärtigen Zustände der Theologie nothwendig bedingten Tendenz richtig gewürdigt worden sind: so ist bei der gröninger Zeitschrift zum Theile das Entgegengesetzte eingetreten: es hat zwar auch ihr an einer günstigen Aufnahme nicht gefehlt, ja der Einfluß auf das theologische und nichttheologische Publicum ihres

Vaterlandes scheint selbst noch im Wachsen begriffen zu seyn; allein sie hat zugleich bei ihrer abgeschlosseneren Tendenz eine stärkere und zum Theile heftige Opposition hervorgerufen. Die Vorwürfe, die man ihr gemacht hat, sind verschieden formulirt worden. Zuerst hat man ihr schon zur Last gelegt, daß sie nicht wahrhaft holländisch sey, daß sie zu sehr unter deutschem Einflusse stehe, daß das Geltendmachen einer bestimmten Richtung dem ruhig prüfenden, umsichtigen, unparteiischen Charakter der Nation nicht entspreche; dann hat man speciellere Anklagen gegen sie erhoben, namentlich: die Vernachlässigung der Lehre Christi und der Apostel im Gegensatze gegen das ausschließliche Hervorheben seiner Person, die Unterscheidung von Evangelium oder Wort Gottes und Schrift, Unbestimmtheit oder Abweichungen von der kirchlichen Orthodoxie in der Lehre von der Trinität und von der Person Christi, namentlich im Glauben an die ewige Gottheit Christi und an die Persönlichkeit des heil. Geistes, endlich insbesondere die Bestreitung des kirchlichen Dogma's von der stellvertretenden Genugthuung durch das Leiden und Sterben des Heilandes.

Zu diesen Anklagen haben die Herausgeber aus Abneigung gegen Polemik und um allen Schein des Persönlichen zu meiden, bisher geschwiegen. Indeß wollten sie doch auch ruhiger Gegenrede das Ohr nicht verschließen, und da nun in der Person des Predigers Taats a) ein Gegner wider sie aufgetreten ist, der die Summe der Einwürfe auf eine vollständige und würdige Weise zusammenfaßt, so hat sich einer der Herausgeber — wir glauben nicht zu irren, wenn wir annehmen, es sey Hr. Hofstede de Groot — entschlossen, eine gleich vollständige und ru-

a) Bydrage tot verdediging van de leer der voldoening aan Gods geregtigheid tegen het Tydschrift: Waarheid in Liefde. Door B. J. H. Taats, Predikant te Elspeet op de Veluwe. Utrecht, 1842.

dige Rechtfertigung zu liefern. Dieser Aufsatz a) ist so bezeichnend für die Stellung der einflußreichen Zeitschrift und zugleich für die Lage der holländischen Theologie, daß wir nicht umhin können, das Wesentliche daraus mitzutheilen. Zugleich werden wir dann an das, was der Verfasser uns selbst zu bedenken gibt, weitere Betrachtungen anknüpfen.

Die Beschuldigungen, welche Hr. Taats gegen die Zeitschrift „Wahrheit in Liebe," und, indem er dieselbe als Organ einer bestimmten, abgeschlossenen Schule, der gröninger, betrachtet, auch gegen diese erhebt, sind folgende: diese Richtung ist mehr zerstörend als aufbauend und will der reformirten Kirche eine ihr fremde Lehre von der Versöhnung aufdrängen; sie achtet das alte Testament und die apostolische Autorität gering; sie hegt unter der vagen Bezeichnung „Sohn Gottes" arianisirende Vorstellungen von Christo; sie verkennt den tieferen und strengeren Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, indem sie Gott wie einen schwachen Greis vorstellt, der die Sünde nicht straft und seine Gesetze ungeahndet übertreten läßt; sie bewegt sich überhaupt in einer oberflächlichen Vorstellung von Sünde, da sie die Quelle derselben in der Sinnlichkeit findet, wodurch dann nichts Anderes geschieht, als daß Gott selbst indirect zum Urheber der Sünde gemacht wird. Alle diese Angriffe weist die Apologie, und, wie es uns bedünkt, mit guten Gründen zurück. Die Zeitschrift — dieß sind die Hauptgedanken der Entgegnung — zeigt auf jedem ihrer Blätter, daß ihr wesentliches Bestreben nicht dem Niederreißen, sondern dem Aufbauen und Befestigen gewidmet ist, und wo sie sich gelegentlich, ohne Verketzerung, auf eine Lehrdifferenz einläßt, da geschieht es nicht, um der Kirche eine fremdartige Lehre aufzudrängen, sondern nur um zu zeigen, wie sich in einzelnen Punk-

a) Er findet sich in Waarheid in Liefde, Jahrg. 1843, St. 1. S. 217—239.

ten, namentlich in der Genugthuungslehre, das Evangelium zum kirchlichen Dogma verhält. Wenn hierbei vom alten Testamente weniger Gebrauch gemacht wird, so liegt der Grund darin, daß es sich um eigenthümlich christliche Lehren handelt; aber weder das alte Testament, noch die Autorität der Apostel soll irgendwie herabgesetzt werden, vielmehr wird Alles auf die Schrift gegründet und zwar noch ausschließlicher, als von den Gegnern, die sich auch noch an andere (kirchliche oder theologische) Autoritäten halten. Die Bezeichnung „Sohn Gottes" ist einfach schriftmäßig; begründet der Gebrauch derselben einen Vorwurf, so trifft derselbe zuerst die Apostel und Christum selbst, nicht bloß die sogenannte gröninger Schule, die nicht danach fragt, ob ihre Lehren mit Arius oder sonst Jemanden, sondern ob sie mit Christo, dem einigen Seligmacher, und seinen Aposteln übereinstimmen. Die göttliche Gerechtigkeit verkennt diese Richtung keineswegs: im Gegentheile, man kann nicht stärker über die Strenge Gottes, über die Schärfe, in der sich nach Umständen seine Liebe offenbaren muß, sprechen, als es die Zeitschrift „Wahrheit in Liebe" gethan hat, namentlich Jahrg. 1838. Heft 3. S. 546. Eben so wenig begünstigt sie jene oberflächliche Vorstellung von Sünde, wonach dieselbe wesentlich in der Sinnlichkeit läge; sondern es ist auch hier nur das Entgegengesetzte richtig: eine Menge Stellen der Zeitschrift selbst sowohl, als anderer Schriften ihrer Herausgeber beweisen, daß sich dieselben zum augustinischen Begriffe von Sünde und zu derjenigen Lehre bekennen, vermöge deren die Sünde nicht in der an sich indifferenten Sinnlichkeit, sondern positiv in der Selbstsucht, negativ in der Abkehrung und Trennung des creatürlichen Lebens von Gott ihren Grund und ihr Wesen hat.

Nur ein Vorwurf wird zuletzt als gegründet anerkannt: es ist der, daß die zu „Wahrheit in Liebe" Vereinigten die kirchliche Lehre von der Genugthuung an

Gottes Gerechtigkeit durch Christi Strafleiden verwerfen. Aber auch dieß geschieht nicht ohne sehr bestimmte Verwahrung. Es solle nämlich damit weder die Versöhnung durch Christum an sich, noch auch das Stellvertretende in seinem Leiden und Sterben, ja in seiner ganzen Erscheinung geleugnet werden, sondern nur die Vorstellung von einer dadurch geleisteten Genugthuung an die göttliche Strafgerechtigkeit. Diese Vorstellung erklären die Gröninger für eine unevangelische und unbiblische, der scholastischen Speculation angehörige, Zuthat zur Versöhnungslehre, weder begründet in dem wohlverstandenen alttestamentlichen Opferbegriffe, noch irgendwie bestimmt ausgesprochen in den Schriften Pauli oder sonst im Evangelium, ja vielmehr der im Christenthume geoffenbarten Natur Gottes und dem richtig begriffenen Wesen Christi widerstreitend; denn Strafe sey nicht ohne Schuld, Schuld nicht ohne Sünde und in Christo sey weder das eine noch das andere gewesen; dagegen wollen sie sich lieber an die einfachen, klaren Aussprüche der Schrift halten, namentlich an das Wort Pauli (2 Kor. 5, 19.): Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit sich selber — und an das Wort des Erlösers selbst (Joh. 3, 16.): Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn sandte.

Nach dieser defensiv polemischen Erörterung geht der Verfasser zum Positiven über, um wohlwollende Leser noch bestimmter über Princip und Zweck der Zeitschrift ins Klare zu setzen. Hier lassen wir die eigenen Worte folgen.

1. Was die Principien betrifft, so gehen wir keineswegs davon aus, daß die reformirte oder irgend eine andere Kirchenlehre nichts tauge oder bestritten werden müsse; wir leben keineswegs in dem hochmüthigen Wahne, daß wir eine bestimmte Partei bilden wollten oder müß-

ten, um einen abgeschlossenen Lehrbegriff, unter Verdrängung einer anderen Lehre, in die niederländische Kirche einzuführen; sondern, gedrungen von der Liebe Christi, der uns geliebt hat, und Gottes, der uns Christum gegeben, suchen wir, gleich allen Dienern des Evangeliums, die dieses Namens würdig, Mitarbeiter zu seyn mit Christo und Gott an der steten und zunehmenden Heiligung, Erleuchtung und Vollendung unserer Brüder. Das Eigenthümliche und Uebereinstimmende, das wir bei aller Verschiedenheit der Denkweise (weßhalb es auch sehr unpassend ist, uns eine feste Lehre zuzuschreiben und von einer gröninger Schule zu sprechen) hierin haben, besteht darin, daß wir umfassender und consequenter, als früher meist geschehen, den lebendigen Jesus Christus als den Mittelpunkt des Christenthums stets in den Vordergrund stellen, um in ihm Gott selbst auf das vollkommenste in dem Fleische geoffenbart anzuschauen, aus der Vergleichung der Menschen mit ihm ihre Sünde und tiefe Verdorbenheit erkennen zu lassen, in dem Glauben an ihn und durch ihn an Gott ihnen den Weg der Erlösung zu zeigen und sie zur Vereinigung mit ihm hinzuführen, auf daß sie, Christum in sich tragend, mehr und mehr seiner Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit theilhaftig werden. Dieß thun wir, indem wir mehr, als gewöhnlich in theologischen Schriften der Fall ist, allein auf die Bibel hinweisen, und vornehmlich auf das Evangelium in derselben, welches wir so hoch achten, daß wir Gottes Offenbarung in seinen übrigen Werken und in den Gedanken der Menschen niemals in anderer Weise herbeiziehen, als um Gottes Offenbarung im Evangelium als die vollkommenste und den Ausdruck davon in den apostolischen Schriften als den alleinigen Maßstab der Wahrheit darzustellen. Daß dieß unsere Principien seyen, beweist von der Vorrede vor dem Jahrgange 1837 an jede Seite sowohl unserer Zeitschrift als auch der übrigen

Schriften, welche der eine oder andere von uns herausgegeben hat.

Aergern wollen wir hierbei Niemanden; aber nimmt Jemand Aergerniß aus unseren Schriften, deßhalb können wir unsere Ueberzeugung nicht zurückhalten. Pauli' Erklärung, daß er, so er seinen Bruder damit ärgerte, in Ewigkeit kein Fleisch essen wollte, eignen wir uns dabei mit Freuden an, und wenn wir durch Fleischessen oder Kleidung oder Ausdrucksweise Jemanden Anstoß gäben, so wollten wir dieß nach Möglichkeit gerne ändern. Aber Paulus hat nicht gesagt, daß er, um seinen Bruder nicht zu ärgern, auch die Wahrheit verdunkeln dürfte. Im Gegentheile, er hat gewaltig viel Aergerniß gegeben durch seine freie Evangeliumspredigt und durch Bekämpfung des veralteten Gesetzes; und wie groß auch das Aergerniß war, und wie sehr man ihn verketzerte und nicht für einen Apostel wollte gelten lassen, er ist doch mitten hindurchgegangen. So thaten zu allen Zeiten alle redlichen Diener des Evangeliums, so die Reformatoren, so der Sohn Gottes selbst. So wollen auch wir ferner thun, weil der Herr es von uns fordert, und weil, mögen auch Viele seyn, die sich daran ärgern, zugleich sehr Viele sind, die sich daran erbauen und uns danken, daß wir ihnen durch unsere Zeitschrift zu mehr Klarheit der Einsicht und zu mehr Wärme der Liebe verhelfen.

2. Was dabei unser Zweck sey, liegt hiermit klar vor Augen. Wir wünschen, daß auch durch unser Wirken, in Verbindung mit dem Wirken sehr vieler achtungswerther Männer innerhalb und außerhalb unseres Vaterlandes, deren Vorgang wir stets aufs dankbarste anerkennen und deren Schriften wir täglich zu Rathe ziehen, die Gemeinde des Herrn wachse an ihrem Haupte und in Gemeinschaft mit demselben stets reiner, weiser und seliger werde.

Von diesen Männern wünschen wir noch täglich mehr zu lernen, und wollte der eine oder andere von ihnen uns auf eine bescheidene und wissenschaftliche Weise Irrthümer in unseren Vorstellungen nachweisen, wir würden ihm gerne öffentlich dafür danken. Doch bis jetzt sehen wir wenig Verschiedenheit zwischen ihnen und uns, dagegen sehr viel Uebereinstimmung. Namentlich kommen wir mit ihnen überein in der Ueberzeugung, daß wir in einer Uebergangszeit der christlichen Kirche leben, in welcher Aergerniß und Anstoß unvermeidlich ist. Wir sagen gleich dem mit Recht so hochgepriesenen Berichte der reformirten Synode von 1841: „Wenn, wie geübte Beobachter der mancherlei Erscheinungen unserer Zeit glauben, die Bewegungen, die sich allerwärts auf dem Gebiete der christlichen Kirche zeigen, dem Uebergange angehören, welchen sie jetzt eben zu einer neuen Periode ihrer Geschichte macht, so haben wir uns nicht schwacherweise zu betrüben oder zu beunruhigen über die Bewegungen, Spannungen und Stöße, welche den Theil der evangelischen Kirche, in dem wir das Lehramt bekleiden, berühren mögen. Ein ruhiger Glaube, erleuchtet durch die Geschichte der früheren Jahrhunderte und gestärkt durch die Verheißungen des unfehlbaren Gotteswortes, kann uns über das Unangenehme, welches unserem Leben und unserem Amte beigesellt ist, emporheben zu einer vollkommneren Entwickelung der Kirche, die unser gesegneter Herr in unseren Tagen im Begriff ist, ihr nach seiner unerforschlichen Weisheit zu bereiten."

Bei den geübten Beobachtern, von denen die Synode spricht, dachte sie ohne Zweifel auch an Männer wie Neander und Ullmann. Neander sagt hierüber in der Vorrede zu seinem Leben Jesu: „Man muß die verschiedenen Zeiten in ihrer Eigenthümlichkeit wohl auseinander halten. Es gibt solche, welche durch Auflösung und Krisis eine neue Schöpfung vorbereiten, und es gibt solche,

welche eine neue Schöpfung in der Geschichte der christlichen Kirche und der Menschheit als erschienen bezeichnen. Unsere Zeit gehört zu den Epochen der ersteren Art, und wir stehen an der Grenze zwischen einer alten und zwischen einer neuen Welt, welche durch das ewig alte und ewig neue Evangelium in das Daseyn wird gerufen werden. Zum vierten Male bereitet sich eine neue Lebensepoche der Menschheit durch das Christenthum vor. Daher können wir in jeder Hinsicht nur Vorarbeiten geben für die Zeit der neuen Schöpfung, wann man nach der Wiedergeburt des Lebens und der Wissenschaft mit neuen feurigen Zungen verkündigen wird die großen Thaten Gottes."

Auch Ullmann spricht hierüber in dem Werke: Reformatoren vor der Reformation, dessen Vorrede mit folgenden Worten schließt: „Es gibt vielleicht nicht wenige unter den Zeitgenossen, welche die Ueberzeugung hegen, daß wir uns am Vorabende einer neuen Reformation befinden. Ich will nicht leugnen — denn wer könnte dieß Angesichts der Zeichen der Zeit? — daß wir in einer für die nähere Zukunft sehr entscheidenden Uebergangsperiode leben, in manchen Zügen verwandt mit der Periode des 15. Jahrhunderts; aber ob das, was uns zunächst bevorsteht, eine Reformation ist, die für unsere Zeit das leisten sollte, was die luther'sche und zwingli'sche für das 16. Jahrhundert, wer möchte das zu behaupten wagen? Was bis jetzt als reformatorisch verkündet worden, ist viel zu negativ, zu ungeschichtlich, für das tiefere Denken, wie für das religiöse Bedürfniß zu unbefriedigend, als daß es diesen Namen verdiente. Eine Reformation ist nie bloßes Zerstören, sondern immer ein durch unvermeidliches Zerstören hindurchgehendes Bauen; und da es am Letzteren, dem eigentlich Wesentlichen und Kernhaften, noch fehlt, so scheint mir kein anderes Heil, als daß, wer es vermag, sich mit Ueberzeugung dem Standpunkte der Reformatoren

anschließe und auf demselben, fest im Glauben und frei in der Wissenschaft, den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechend, fortbaue."

Doch in dieser Sache ist zwischen Ullmann und uns ein Unterschied. Wir sind überzeugt, daß er zu ungünstig über unsere Zeit urtheilt, wenn er sagt, daß, was bis jetzt als reformatorisch verkündigt worden, viel zu negativ, zu ungeschichtlich, für das tiefere Denken und für das religiöse Bedürfniß zu unbefriedigend sey, um den Namen reformatorisch zu verdienen. Gewiß ist ein Princip zur Sprache gebracht, das ganz positiv ist, ganz geschichtlich, ganz befriedigend für beides, für das tiefste Denken und für das innigste Gefühl — und dieses Princip ist: der einmal erschienene und noch lebende Jesus Christus als der Mittelpunkt des Christenthums. Dieses Princip ist in Deutschland durch Ullmann selbst in mehreren Schriften vortrefflich entwickelt und durchgeführt; dieses Princip wird jeden Tag des Herrn in den Niederlanden auf jeder Kanzel verkündigt: der Erklärung, Befestigung und Anwendung dieses Princips ist auch unsere Zeitschrift gewidmet.

Was also bezwecken wir mit unserer Zeitschrift? Nicht zerstören, nicht ärgern, nicht fremdartige Dinge vorbringen, sondern die alte, erprobte Wahrheit, durch Christus und die Apostel verkündigt, durch die Reformatoren aufs Neue an's Licht gebracht, jetzt nach dem Bedürfniß unserer Zeit verstehen, auslegen, ihr in Herz, Geist und Leben Eingang verschaffen — das ist unsere Absicht. Dieß bezwecken wir bei unseren Mitchristen insgemein und auch bei den Theologen, welche wir, insofern es ihnen vielleicht minder klar ist, zum Bewußtseyn bringen wollen von dem, was sie thun, auf daß sie nicht, wie Ullmann, den lebendigen Christus verkündigend, zugleich, wie Ullmann, vielleicht sich noch beunruhigen über die Zeichen der Zeit. Solchen wünschen wir ein Licht auf-

gehen zu lassen über ihre eigene Verkündigung, ihr Streben und ihre Bedürfnisse, Alle aber, welche die Wahrheit suchen, zu Christo zu führen, der die Wahrheit ist und das Leben, damit wir Mitarbeiter seyen an ihrer Freudigkeit und der Herr auch durch uns verherrlicht werde.

Dieß ist unser Zweck: wir können ihn nicht anders erreichen, als, um mit Ullmann zu sprechen, „vermittelst eines durch unvermeidliches Zerstören hindurchgehenden Aufbauens." Will nun einer nicht fragen: „was ist Wahrheit?" sondern: „was stimmt mit meinen Gedanken überein?" und wenn an diesen etwas von uns zerstört wird, dieses wenige, unvermeidliche Zerstören, welches hie und da aufgesucht werden muß, nur immer zusammenrechnen und sich dann einbilden, als ob wir nichts thäten, als zerstören; will er also das durchgängige Aufbauen, welches auf jeder Seite unserer Zeitschrift von selbst zu finden ist, dabei nicht bemerken, will er vielleicht uns selbst verurtheilen und schmähen: — es thut uns leid um ihn, aber wir können nicht anders. Nicht ihm, sondern dem, der uns gesendet, sind wir Rechenschaft schuldig. Wir sprechen, und hiermit beschließen wir unsere Bemerkungen, mit dem großen Reformator: „Hier stehen wir; wir können nicht anders; Gott helfe uns. Amen."

Wohlan; eine kräftige und offene Rede! Und wir wollen darauf, wo nicht eben so kräftig, doch wenigstens eben so klar und offen antworten.

Der Herausgeber bezeichnet als das Grundprincip der gröninger Zeitschrift, daß sie den einmal erschienenen und stets lebendigen Christus, den Mittelpunkt des Christenthums, überall in den Vordergrund stelle als die vollkommene Offenbarung Gottes in der Menschheit, als die Quelle der erlösenden, erleuchtenden, heiligenden Gotteskraft für dieselbe; er findet zugleich in diesem

Princip eine Grundlage des Reformatorischen, welche positiv und geschichtlich für das tiefere Denken und für die innigste religiöse Empfindung gleichmäßig befriedigend sey; er begreift nur nicht, wie man, selbst diesen lebendigen Christus verkündigend, noch über den Mangel eines positiven, befriedigenden reformatorischen Princips klagen und sich beunruhigen könne über die Zeichen der Zeit.

Hiermit erkläre ich mich zunächst, was das Princip betrifft, im Wesentlichen einverstanden, was aber die Unruhe über die Zeichen der Zeit angeht, so erlaube ich mir, die Sache in ihrem Zusammenhange näher zu erörtern.

Wenn ich in der angeführten Stelle sagte: was bis jetzt unter uns als reformatorisch verkündigt worden, sey viel zu negativ, ungeschichtlich und für das Denken, wie für das religiöse Bedürfniß ungenügend — so hatte ich dabei nicht Holland, sondern vorzugsweise, ja ausschließlich deutsche Verhältnisse im Sinne. Und von diesen gilt das Wort auch heute noch in seinem vollen Umfange. — Nur bitte ich, zu bemerken, daß es heißt: was als reformatorisch verkündet worden. Es können in einem Zeitalter reformatorische Gedanken und Kräfte vorhanden seyn, ohne als solche sich selbst anzukündigen, oder von Andern verkündigt zu werden. Sie wirken still in der Tiefe der Geister und Gemüther, sie entwickeln sich in fruchtbarer Verborgenheit, wie das Saamenkorn im Schooße der Erde, und treten ans allgemeine Tageslicht erst, wenn sie ihre Wurzeln weit genug eingesenkt haben, um nicht an der Sonne alsbald zu vertrocknen, um in den Stürmen, in Frost und Regen zu bestehen. Daß auch in unserer Zeit solche reformatorische Potenzen in der Entwickelung begriffen seyen, wer möchte dieß leugnen? Ich am wenigsten. Aber diese auf tieferem Grunde bauenden und bildenden Kräfte haben sich zunächst selbst nicht als reformatorisch gegeben und sind, von dem herrschenden Zeitgeiste wenigstens, auch nicht so genommen worden. Ver-

kündet als reformatorisch, und zwar zum Theile mit schmetterndem Posaunentone, hat man uns in Deutschland ganz andere Dinge. Die vornehmlich sind, wo nicht von sich selbst, so doch von einem weiten, Beifall rufenden Kreise als Reformatoren proclamirt worden, welche die evangelische Geschichte, ein höchst unbedeutendes Minimum ausgenommen, bis in ihre Grundlagen in absichtslos gedichtete Sagen auflösten oder aus der bewußten Reflexionsthätigkeit einzelner Individuen ableiteten; welche an die Stelle des christlichen Theismus den speculativen Pantheismus mit allen seinen Consequenzen setzten; welche zwischen dem Denken und dem Christenthume nicht etwa nur, sondern am Ende der Religion überhaupt einen unauflöslichen Widerspruch fanden; welche demgemäß, weit entfernt, eine Fortbildung der Kirche zu wollen, nur mit dem Sturze derselben sich befriedigen konnten und zuletzt auch eine Emancipation der Menschheit von der Religion als das einzig Heilsame in Aussicht stellten. Und dieses als reformatorisch Verkündete oder als unvermeidliche Revolution Gepriesene muß ich auch heute noch für zu negativ und ungeschichtlich, für völlig unbefriedigend halten und ich glaube, hierin wird der Apologet der gröninger Zeitschrift so vollkommen mit mir einverstanden seyn, daß er mich nicht erst um Gründe fragt.

Allein danach wird er mich fragen, wie man sich doch, wenn man ein besseres Princip habe, wenn man sich an den lebendigen Christus halte und in ihm eine weltüberwindende Macht erkenne, von den Zeichen der Zeit könne beunruhigen lassen? Wie man da je, auch nur momentan, aufhören könne, freudig zu seyn in der Gegenwart und hoffnungsreich für die Zukunft? Ich will nicht in Abrede stellen, daß Unruhe und Unmuth auf diesem Gebiete immer eine Wirkung menschlicher Beschränktheit und Schwäche sind: wer stets das volle Bewußtseyn hätte, wie die Welt in Gottes Allmachtshand ruht und wie die Kirche unter

der Leitung ihres Hauptes siegreich durch Alles hindurchgehen muß, dem würde es nie an Freudigkeit fehlen. Aber wenn wir selbst an den Helden des Glaubens Schwankungen in dieser Beziehung bemerken, so können sie an uns Gewöhnlichen nicht auffallen. Zur Entschuldigung jedoch, nicht bloß meiner selbst, sondern vieler Andern, die derselbe Vorwurf trifft, möchte ich nun dem gröninger Freunde etwas Weiteres zu bedenken geben, den unleugbaren Unterschied nämlich, der in dieser Beziehung zwischen Deutschland und den Niederlanden stattfindet a), die ungleich schwierigere Lage, in der die Dinge, um die es sich hier handelt, sich in unserm Vaterlande befinden, als in dem seinigen.

Der verehrte Freund sagt: der lebendige Christus als Mittelpunkt des Christenthums, das Princip, welches er für das wahrhaft reformatorische hält, werde in Holland an jedem Sonntage auf jeder Kanzel verkündigt b). Ist dieß nicht etwas zu allgemein gesprochen, so will ich dazu seinem Vaterlande von ganzem Herzen Glück wünschen. Von Deutschland kann, wer nicht sich selbst oder Andere täuschen will, dieß nicht rühmen. Bei uns wird von nicht wenigen Kanzeln noch vieles Andere gepredigt, als der lebendige Christus: es werden kraft- und saft-

---

a) Recht gute Materialien zur Kenntniß der neueren Zustände in der Kirche sowohl, als in der Theologie Hollands gibt die lesenswerthe Schrift: die Unruhen in der niederländisch-reformirten Kirche während der Jahre 1833 bis 1839. Aus den Quellen geschöpft ꝛc. von X. Herausgegeben von Dr. Gieseler. Hamburg bei Fr. Perthes. 1840.

b) „Christum zu predigen — heißt es auch in der eben angeführten Schrift S. 219. — ist bei allen protestantischen Kirchengemeinschaften in Holland das Losungswort, auch bei den Separirten, und daß solches nicht geschehe, der Vorwurf, den letztere der reformirten Kirche machen.“ Man vergleiche hier auch die schönen Bekenntnisse des greisen Predigers G. van Kooten, a. a. O. S. 217—224.

lose Dinge gepredigt: Deismus, Moralismus, verhüllter Pantheismus, steifer Dogmatismus; der lebendige Christus ist durchaus noch nicht überall der Ziel- und Herzpunkt der Predigt; er wird von gar Manchen als eine unheimliche Person scheu umgangen; er ist auch oft, wo er wirklich gepredigt wird, der Mehrzahl der Zuhörer ein Anstoß. Indeß, wenn wir auch sagen dürfen: diese Dinge treten mehr und mehr zurück und der lebendige Christus tritt auf den Kanzeln und in den Gemeinden mit neuer Macht hervor, und wenn wir auf der andern Seite das Wort des holländischen Patrioten, daß der lebendige Christus jeden Sonntag auf allen Kanzeln seines Vaterlandes verkündet werde, in etwas beschränken dürfen, so viel werden wir doch nicht umhin können, zu unserer Beschämung, einzugestehen: Holland ist kirchlicher, als Deutschland; seine Kirche hat eine größere Zahl von Gemeindegliedern, die im festen kirchlichen Zusammenhange geblieben sind, und vielleicht auch mehr Prediger, die weniger von dem eigenthümlich Christlichen abgewichen sind, als die deutsch-evangelische a). Mag nun diese Kirchlichkeit und Christlichkeit auch zum Theil eine sehr äußerliche, mechanische, unlebendige seyn, immer ist sie doch eine Basis, auf der eine frische Belebung, ein weiterer Ausbau, eine kräftige Fortentwickelung leichter zu hoffen steht, als da, wo an vielen Orten von Grund aus neu gebaut werden muß; die Form ist doch vorhanden, die nur mit einem neuen Geiste erfüllt zu werden braucht; wo aber bis zu einem gewissen Grade selbst die Leiblich-

a) Holland wird a. a. O. S. 203. in dieser Beziehung mit Würtemberg verglichen, dem Lande, welches sich allerdings, trotz manches Entgegenwirkenden, bis jetzt immer noch die meiste Kirchlichkeit unter den deutschen Ländern bewahrt hat. Doch findet zwischen beiden in Betreff des religiösen Zustandes auch eine bedeutende Differenz statt, was wir hier nicht ausführen können.

keit der Kirche erst wieder zu schaffen ist, da ist die Aufgabe gewiß viel schwieriger, und wer einem guten Theile nach noch auf das Bauen zu sinnen hat, der kann nicht ans Reformiren denken. Ruht nun alle reformatorische Fortbildung der Kirche auf einer gegebenen Basis, ist es unumgänglich erforderlich, daß, wer etwas in Bewegung bringen und fördern will, einen bestimmten Stoff, eine Lebenssubstanz vorfinde, so hat schon dieser Zustand, wie er sich wenigstens partiell in unserer Kirche vorfindet, etwas sehr Beklagenswerthes und Hemmendes, und wie Mancher, dem ein volles Herz für die Kirche im Busen schlägt, fühlt sich inmitten deutscher Christenheit aufs schmerzlichste isolirt, wie Manchem, der mit kräftiger Hand in die religiöse Lebensbewegung eingreifen möchte, sinken die Arme am Leibe herab, wenn er in seiner Umgebung Stumpfsinn und Gleichgültigkeit sieht!

Schon dieß kann — nicht den Helden, aber den Menschen, wie er zu seyn pflegt — beunruhigen. Hierzu kommt nun aber das Wichtigere, der Zustand der Theologie. Dieser ist offenbar in Holland viel einfacher und daher leichter zu behandeln, in Deutschland viel complicirter, verworrener, schwieriger und bedenklicher.

Die holländische Theologie unterscheidet sich von der deutschen im Großen und Ganzen dadurch, daß sie mehr geschichtlich und positiv ist und überall sehr entschieden dem Praktischen, Anwendbaren zustrebt, indeß die deutsche bei allem Interesse für das Geschichtliche und trotz der entschieden positiven Grundlagen, welche ihr durch die Reformatoren gegeben sind, eine unveräußerliche Neigung zur Speculation, zur reinen Theorie, zum Idealen und Idealistischen hat und vermöge dieser Neigung sich vielfach auch von dem Boden des erfahrungsmäßig Bewährten und des im kirchlichen Leben Brauchbaren verliert. Die Holländer sind ein verständiges, nüchternes, besonnenes und praktisches Volk, fern von aller

metaphysischen und mystischen Ueberschwenglichkeit, fern von jeder Schwärmerei; die Deutschen ein zwar nicht unverständiges, aber doch mehr tiefsinniges, innerliches, dem verborgensten Grunde und Zusammenhange der Dinge nachspürendes, und in dieser idealen Innenweltlichkeit der wirklichen Welt oft zum eigenen Schaden entfremdet. Während daher die Deutschen, ähnlich einem begabten, edeln, begeisterten Jünglinge, stets im Suchen nach den höchsten Idealen der christlichen Erkenntniß und des kirchlichen Lebens begriffen waren, von System zu System eilten und in einer Reihe merkwürdiger Phasen eine große, welthistorisch-bedeutsame Denkarbeit durchmachten, ohne jedoch dabei etwas recht Sicht- und Haltbares für das äußere Daseyn zu Stande zu bringen, haben sich die Holländer, hierin mehr den Engländern verwandt, als ruhige, sichere Männer, ein festes, wohnliches Haus gebaut, bei dem sie nicht gerade darauf sahen, daß der Grund in der tiefsten Tiefe gelegt wäre, sondern mehr darauf, daß es, hinlänglich sicher und wohleingerichtet für den wirklichen Gebrauch, Schirm gegen die Unbilden des Lebens böte. In diesem Sinne haben sie sich für den Ausbau des kirchlichen Lebens und für dessen Fundament, die Theologie, von jeher vorzugsweise an das gehalten, was sich durch lange Zeit in der Anwendung erprobt hatte; sie haben nicht leicht etwas weggeworfen, ohne wiederholt und sorgfältigst zuzusehen, ob es nicht noch brauchbar wäre; sie haben aber auch nicht leicht etwas, und wenn es sich noch so glänzend, verheißungsvoll und imposant darstellte, angenommen, von dessen Güte und Solidität sie sich nicht anschaulich zu überzeugen vermochten; vor Allem aber haben sie den Grund nicht verlassen, der sich durch die Erfahrung der Jahrhunderte und durch selbsteigene Wahrnehmung unzählbarer Gläubigen als der allein haltbare bewährt hatte. So kam es, daß sie sich gegen die großen Bewegungen der deutschen Theolo-

gie, so weit dieselben von der Philosophie ausgingen, und gegen die Philosopheme selbst als bloße Experimente mehr oder weniger verschlossen, daß dagegen ihre Theologie mehr zu einer Erforschung, Entwickelung und Cultur des Gegebenen, Ueberlieferten wurde und mit Vermeidung alles Revolutionären den Charakter des ruhigen, gemessenen Fortschrittes, der geschichtlichen Continuität annahm. Hiermit hing dann natürlich auch zusammen, daß von ihnen mit besonderm Eifer und Erfolg nicht sowohl die auf das Speculative hinweisende systematische Theologie, als vielmehr die historische und exegetische bearbeitet, daß insbesondere für sie als gute Protestanten die Schriftforschung und Schriftauslegung Mittelpunkt der Theologie wurde a): ein Gebiet, welches zugleich einerseits den Reiz der philologischen Forschung, andererseits in seinen Resultaten den besten und reichsten Stoff für den populären Gebrauch bot.

In diesen allgemeinen Hauptmerkmalen: dem ruhigen Festhalten der christlichen Basis, der besonnenen, pietätsvollen Behandlung des Ueberlieferten und Alterprobten, dem vorherrschenden Interesse für das Exegetische und dem durchdringenden Sinne für das Praktische, stimmen, wenn auch in verschiedenem Maße, alle namhaften holländischen Theologen überein, und insofern stehen sie, im Großen betrachtet, auf einem gemeinsamen Grunde. Manche von ihnen begnügen sich auch, ohne in eine besondere Parteirichtung einzugehen, auf diesem allgemeinen Grunde fortzubauen, entweder mehr die geschichtlichen Studien pflegend, wie die beiden gründlichen kirchenhistorischen Forscher Hollands, Kist und Royaards b),

a) Dieß beweist die ganze holländisch-theologische Litteratur, es ist aber auch angedeutet in mehreren Stellen der oben angeführten Schrift über die Unruhen in der holländischen Kirche, bes. S. 51, 58 und 202.

b) Herausgeber des sehr gehaltreichen Archivs für niederländische Kirchengeschichte.

oder mehr auch die exegetischen und praktischen, wie der treffliche van Hengel, oder den ganzen Umfang der gelehrten Theologie, wie der ehrwürdige Clarisse. Allein dessenungeachtet können wir innerhalb des Gemeinsamen wieder einige sehr bestimmt markirte entgegengesetzte Richtungen unterscheiden, die den Gegensätzen der deutschen Theologie zwar ähnlich, aber doch auch in eigenthümlichen Modificationen davon verschieden sind.

Es ist nämlich, wenn wir von denen absehen, die entweder, wie die Genannten, keine so bestimmte Parteistellung einnehmen, oder für die Wissenschaft nicht von Bedeutung sind, die theologische Welt in Holland wesentlich in drei Richtungen getheilt. Diese Richtungen haben sich im Laufe eines geschichtlichen Processes gebildet und hängen insofern wie eine fortlaufende Kette unter sich zusammen, als jede spätere durch die frühere bedingt ist, aber sie verhalten sich nicht zu einander wie weitere Evolutionen eines und desselben Princips, sondern wie Gegensätze, die nur wieder durch eine sehr breite und allgemeine christliche Basis zusammengehalten werden. Die erste Richtung, die keine so scharf bestimmte Merkmale hat, ist im Laufe der Zeit gleichsam von selbst und unmerklich zur Ausbildung gekommen; die zweite, sehr entschieden markirte, ist im schroffen Widerspruche der ersten entgegengetreten, und die dritte hat sich im Conflicte der beiden ersteren als ein Versuch der höheren Vermittelung entwickelt. Betrachten wir nun diese Denkweisen etwas näher.

Die älteste und wahrscheinlich auch noch die Mehrzahl der gelehrten Theologen und Prediger in sich befassende Richtung, hervorgegangen, wie es scheint, aus einer Milderung und Abschwächung der älteren Orthodoxie unter den Einflüssen des Arminianismus und der deutschen Theologie am Ende des vorigen Jahrhunderts, ist die gemäßigt supranaturalistische, in einzelnen Personen wohl auch mit rationalistischen Tendenzen und Sympathien gemischt,

die jedoch hierbei natürlich nicht in so scharfer Ausprägung hervortreten, wie in dem älteren Rationalismus deutscher Theologen. Diese Richtung, die man auch als rationalen Supranaturalismus bezeichnen kann, verfährt, ähnlich der früheren tübinger und leipziger Schule (Storr, Ernesti, Morus) a), vorzugsweise exegetisch, kritisch und dem strengen, mehr negativen Rationalismus und Philosophismus gegenüber auch apologetisch; sie betrachtet das Christenthum wesentlich als Lehre, als Inbegriff von Glaubensbestimmungen und Sittenregeln, als Erweiterung unserer Erkenntniß von göttlichen Dingen, die aber zugleich auf das sittliche Verhalten wirken soll, und geht in der Entwickelung des christlichen Lehrinhaltes mehr oder weniger ausschließlich von der Schrift aus, als in welcher die außerordentliche göttliche Offenbarung vollständig und genügend niedergelegt sey; aber sie strebt dabei nicht, sobald nur erst der Glaube an die Offenbarung in der Schrift sicher gestellt scheint, nach einer geistigen, wissenschaftlichen Durchdringung des Schriftinhaltes, um auch im Einzelnen dessen innewohnende Wahrheit und Nothwendigkeit darzuthun, sondern sie begnügt sich mit einer gelehrten Erforschung und bis ins Kleinste sorgfältigen Auslegung desselben; eben so wenig legt sie, vermöge der Einseitigkeit ihres Schriftprincips, einen besonderen Werth auf die weitere Entwickelung des biblischen Inhaltes in den Dogmen der Kirche, vielmehr ist sie von vorneherein geneigt, darin eher eine Trübung und Corruption des Urchristlichen als eine Fortbildung desselben zu sehen; doch tritt sie auch nicht mit scharfer Kritik und Polemik dagegen auf, sondern zieht es in ihrer gemäßigten, schonenden Weise vor, das ihr antiquirt Scheinende zu umgehen oder das Schroffe, mit dem Apostolischen in Widerspruch Tre-

---

a) Vergl. Unruhen S. 12.

tende zu mildern. Das gelehrte Organ [a]) dieser Richtung sind die „theologischen Beiträge," welche nach der Art englischer Zeitschriften sehr belehrende Artikel über neuere theologische Werke geben. „Was den Geist dieser Zeitschrift angeht, so ruht dieselbe," sagt ein kundiger Berichterstatter [b]), „auf der grammatisch-historischen Auslegung des neuen Testaments, und ist unablässig bemüht, darauf einen vernünftigen Supernaturalismus zu bauen; unter den deutschen Werken, die sie dann und wann ankündigt, schenkt sie einen besondern Beifall denen von Bretschneider, Winer, Fritzsche." Die Stärke und der Stolz dieser Richtung ist, wie sich erwarten läßt, die Exegese; von dieser Seite sucht sie den alten Ruhm Hollands zu bewahren, indem sie philologische Gründlichkeit und Akribie mit bescheidenem Forschungsgeiste und praktisch-christlichem Sinne vereinigt; weniger wird man von ihr, nach ihrer ganzen Stellung, für die historische Theologie, am wenigsten, insofern man dabei tiefere Anforderungen macht, für die systematische erwarten können, indem sie, auf das Biblische allein sich beschränkend, die beiden andern Hauptelemente der Dogmatik, das kirchlich-geschichtliche und das speculative, vernachlässigt.

Während nun diese Denkweise, die man, weil sie der scharfen Begrenzung ermangelt, kaum eine eigentliche Partei nennen kann, bei der ausschließlichen Hervorhebung des Schriftprincips allmählich eine zunehmende Gleichgültigkeit gegen die Kirchenlehre eintreten ließ und selbst in vielen Punkten stillschweigend oder offen von derselben abging, während sie überhaupt, mehr von gelehrtem Interesse beherrscht, gegen die specifischen Grunddogmen des Christenthums lau zu werden und im religiösen Eifer zu erkalten

a) Ueber die repräsentativen Zeitschriften Hollands vergl. Unruhen S. 188 ff.
b) Ebendas. S. 189.

drohte a), erhob sich gegen sie mit voller Energie eine andere Richtung, die gleich von vorneherein den entschiedenen und abgeschlossenen Charakter einer Partei annahm. Der Impuls hierzu wurde gegeben — wir können nicht anders glauben, als ursprünglich aus wahrem Herzensbedürfnisse — von einigen poetischen, tieffühlenden, kräftigen und reichbegabten Geistern: zuerst von dem berühmtesten unter den neueren Dichtern Hollands, Wilhelm Bilderdyk, dann von zwei gleichgestimmten Männern, Isaak da Costa, gleichfalls einem schwungvollen Dichter und Juristen, und Abraham Cappadose, einem praktischen Arzte b); von ihnen wurde zunächst durch Schriften und Vorlesungen auf das gebildete Publicum gewirkt, dann aber wurde die Bewegung auch auf das eigentliche kirchliche Gebiet fortgeleitet und unter das Volk gebracht durch einige Prediger, unter denen Hendrik de Cock und Hendrik Petrus Scholte zu nennen sind c). Es ist aus dieser Bewegung durch die Schuld der letztgenannten Prediger bekanntlich eine Spaltung in der niederländischen Kirche hervorgegangen; darauf können wir uns hier nicht einlassen; wer sich in Deutschland hierüber unterrichten will, dem steht ein sehr instructives Werk d) zu Gebot. Auch sehen wir hier, da es uns nur um das eigentlich Theologische zu thun ist, bloß auf den Kern dieser Richtung, nicht auf die zum

---

a) Es bezieht sich dieß nicht auf einzelne Personen, die von dem wohlmeinendsten Eifer erfüllt seyn konnten, sondern auf den durchschnittlichen Gesammtzustand. Auch ist nicht gesagt, es sey Indifferentismus gegen das specifisch Christliche und Kirchliche schon eingetreten gewesen, sondern nur, er habe einzutreten begonnen.

b) S. über sie, ihre Persönlichkeit und ihr Wirken: Unruhen S. 33 ff.

c) Ebendas. S. 54 ff.

d) Die mehrfach erwähnte Schrift: die Unruhen in der niederländisch-reformirten Kirche, herausgegeben von Gieseler. Hamburg 1840.

Theile herbe und ungenießbare Schale, an die sich außerdem Manches ansetzte, was gar nicht einmal zur Sache gehörte a). Das wesentlich theologische Moment aber, das Ziel, dem die Partei entgegenstrebte, war: die alte dordrecht'sche Rechtgläubigkeit in ihrem ganzen Umfange, in ihrer vollen Strenge wieder herzustellen. Auf dem Wege zu diesem Ziele verfuhr sie mitunter aufregend und ungestüm, und gebrauchte nicht immer wissenschaftliche Mittel; dieß gehört jedoch mehr in den Bereich des Handelns und der kirchlichen Praxis, und von dieser Seite allein ist es auch von den höchsten kirchlichen und politischen Autoritäten Hollands gefaßt worden b), indem dieselben, weit entfernt, den Strengorthodoxen um ihres Bekenntnisses willen Schwierigkeiten in den Weg zu legen, nur auf Herstellung der kirchlichen Einigkeit und Ruhe hinarbeiteten. Was aber die Glaubensrichtung und Theologie selbst betrifft, so sind auch wir weit davon entfernt, darin etwa nur phantastische oder erkünstelte Vorliebe für das Alte oder bloße Starrsinnigkeit oder gar Heuchelei zu erblicken, vielmehr finden wir sie unter den gegebenen Verhältnissen bei Männern von gewissen geistigen und gemüthlichen Bedürfnissen ganz natürlich und erkennen ihr auch objectiv ihre Berechtigung im Ganzen der kirchlichen und theologischen Entwickelung zu. Sehen wir nur ganz einfach zu, was die fragliche Richtung anstrebte. Jene Männer, in der Theologie nicht die bisher so überwiegend gepflegte Gelehrsamkeit, sondern die Religion suchend, und in der Religion nicht das allgemeine Theistische, Moralische und Abstracte, sondern das Individuelle und Lebendige, das, was das Innerste des Menschen mächtig zu ergreifen und umzuwandeln geeignet ist, hoben vor Allem diejenigen Grundlehren des Christenthums mit Entschieden-

a) S. d. angef. Schrift S. 44.
b) Ebendas. S. 80 und 81.

heit hervor, die, von Anfang an in der Kirche geltend, vornehmlich die dogmatische Basis der evangelischen, der reformirten Kirche gebildet hatten; sie ließen sich dabei, als Laien, nicht auf einen kritischen Scheidungsproceß ein, sie folgten mehr ihrem Herzensbedürfnisse, sie verlangten vor allen Dingen nach dem, was das geängstete Gewissen beruhigen könnte, nach Gewißheit der Sündenvergebung und Versöhnung, und fanden diese auf eine sie vollkommen befriedigende Weise in der altkirchlichen Lehre von der stellvertretenden Genugthuung des Gottessohnes. Eine Theologie, die hier erst noch untersuchen wollte und möglicherweise auch zur Auflösung und Negation führen konnte, eine im steten Werden begriffene und den Schwankungen des Zeitgeistes unterworfene Theologie war ihnen ein Unding, ja ein Abscheu, sie wollten einen festen, ein- für allemal geltenden Glaubenstypus, eine Theologie, die, aus der Kirche geboren, auch einzig und allein der Erhaltung der Kirchenlehre diene. So begnügten sie sich nicht mit dem ziemlich allgemein gehaltenen biblischen Offenbarungsglauben der letzteren Jahrzehente, sondern boten Alles auf, eine scharf bestimmte kirchliche Orthodoxie wieder herzustellen; sie drangen daher mit Entschiedenheit auf das in der holländischen Kirche nicht aufgegebene dordrechter Bekenntniß und glaubten, der Kirche könne ihr heiliger Glaubensschatz nur dadurch sicher und ungeschmälert erhalten werden, daß alle ihre Diener streng auf dieses Bekenntniß verpflichtet würden. Eine Berechtigung nun werden wir dieser Gesinnung nicht absprechen können; die Kirchenlehre hat ja gewiß auch das Recht, in der Kirche bekannt, gelehrt und vertheidigt zu werden; eine Reaction gegen den früheren, mit theologischem Indifferentismus und kirchlicher Lauheit drohenden Zustand konnte heilsam seyn; es war gut, daran zu erinnern, welche Schätze des Glaubens und des Gedankens in der Kirchenlehre enthalten seyen, damit dieselben nicht ungebührlich vernachlässigt oder unbesehen über

Bord geworfen würden. Auch war diese Richtung weit davon entfernt, die kirchliche Rechtgläubigkeit als eine rein äußerliche, als ein bloßes Gesetz zurückführen zu wollen; die echten Repräsentanten derselben, besonders die ersten Urheber, die sich auch bei dem nachmaligen Schisma nicht betheiligten, lebten in der That mit ihrem ganzen Gemüth und Geiste in der Kirchenlehre und gingen auch in ihren, zum Theile sehr geistvollen und immer lebendigen und beredten Schriften darauf aus, den kirchlichen Glaubensinhalt durch geistige Mittel dem Bewußtseyn der Zeitgenossen wieder nahe zu bringen und einzupflanzen. Aber aller dieser Dinge ungeachtet litt und leidet diese Richtung doch an unverkennbaren Mängeln. Abgesehen nämlich von der in mancher Beziehung verwerflichen Praxis, welche sie als Partei durchführte, wird man Folgendes nicht in Abrede stellen können: es ist eine immerhin sehr enge Grenze, in die sie das christliche Denken und Leben einschließt; der christliche Glaube nicht nur, sondern auch die Form seiner Auffassung ist ihnen ein- für allemal fertig, und wie sie einerseits das Menschliche, Zeitliche und Unvollkommene in der Ausprägung des Glaubensinhaltes verkennen, welche von den Männern des 16. und 17. Jahrhunderts ausgegangen ist, so verkennen sie andererseits den Beruf unserer Zeit, den, an sich unvergänglichen, Glaubensinhalt in eine Form zu fassen, die unserm Geiste entstammt und unsern Bedürfnissen entspricht; auf ihrem Standpunkte geht das Princip der Freiheit und der Fortbildung verloren: ein Princip, welches nicht nur der evangelischen Kirche zum Grunde liegt, sondern auch dem Christenthum unveräußerlich einwohnt, ein Princip, ohne welches eine frische und gedeihliche Entwickelung der Theologie undenkbar ist; mochten sie also auch noch so eifrig auf die Kirche bedacht seyn, sie sorgten nicht zugleich für diejenige Potenz, ohne welche auf die Dauer eine wahrhaft lebendige Kirche, eine evangelische zumal, gar nicht möglich ist,

für eine gesunde Ausbildung der Theologie, wie sich denn dieß auch darin zeigt, daß in den Zeitschriften, welche der Reihe nach durch die Thätigkeit dieser Partei entstanden a): den „niederländischen Stimmen", dem „Olivenzweig" und der „Reformation", das Praktische und Erbauliche weit vorherrscht, das eigentlich Wissenschaftliche dagegen eine höchst untergeordnete, ja zum Theile traurige Rolle spielt; wenn nun aber die evangelische Kirche immer so constituirt und gestellt seyn muß, daß eine gesunde christliche Theologie und deren freie Bewegung in ihrem Gesammtorganismus den gehörigen Raum und die entsprechende Pflege hat, so wird eine Richtung, welche dieses wissenschaftliche Element entweder vernachlässigt oder dessen kräftige Ausbildung sogar verhindert, welches Gute sie etwa auch sonst haben mag, doch nie als der reine Ausdruck des evangelisch-protestantischen Geistes und Princips betrachtet werden können.

Indem es nun solchergestalt der einen Richtung bei allem Eifer für theologische Gelehrtheit an frischem religiösen und christlichen Leben, so wie an dogmatischer Bestimmtheit, der andern aber bei noch feurigerem Eifer für die Kirche und den Glauben der Väter an freier und gründlicher Wissenschaftlichkeit fehlte, ergab sich das Bedürfniß einer dritten, sich zwischen beide in die Mitte stellenden, Richtung, deren natürliche Aufgabe es war, den Forschungsgeist der einen mit der innigeren, lebendigen Frömmigkeit der andern zu einer höheren Einheit zu verschmelzen und dabei das Mangelhafte beider zu vermeiden. So entstand, indem dabei zugleich Elemente der neueren deutschen Theologie anregend und bestimmend mitwirkten, und unter dem Einflusse des Geistes, welcher von dem in Holland so vielwirksamen christlich-platoni-

a) Vergl. über dieselben: Unruhen S. 190 ff.

schen van Heusde a) ausgegangen war, das, was man die gröninger Schule zu nennen pflegt, ein Versuch der Vermittelung, der jedoch nicht darauf hinausläuft, mit den beiden andern Denkweisen ängstlich zu accordiren, oder sich mechanisch aus Bestandtheilen beider ein Drittes zusammenzusetzen, sondern auf seinem eigenthümlichen Principe ruht und mit der frischen Kraft einer lebendigen Bildung auftritt. Diese Richtung zeigt nicht die verfließende Unbestimmtheit des älteren rationalen Supranaturalismus, aber auch nicht den abgeschlossenen Parteicharakter der opponirenden Orthodoxie, und da sie zugleich vorzugsweise auf dem wissenschaftlichen Gebiete sich hält, so können wir sie wohl eine „Schule" b) nennen, obwohl einer ihrer Repräsentanten, weil hier von streng begrenzter, sectirerischer Denkart nicht die Rede sey, gegen diese Bezeichnung protestirt. Das Organ dieser Schule ist die oben schon besprochene Zeitschrift „Wahrheit in Liebe"; als ihr Princip, ihren Grundgedanken können wir bezeichnen das christliche Leben als das Leben der vollen Gemeinschaft mit Gott, wie es sich in seiner ungetrübten Reinheit und schöpferischen Fülle dargestellt hat in Christo, dem Gottmenschen, und von ihm aus, zur Bildung eines Gottesreiches, sich erleuchtend, heiligend, erlösend verbreitet über die ganze Menschheit; als ihren Standpunkt den der christlichen Wissenschaftlichkeit, insofern sie die Freiheit der Forschung und die Anwendung der Kritik vertheidigt, aber beides geübt wissen will auf der Grundlage einer religiösen nicht nur, sondern auch specifisch christlichen Gesinnung. Die be-

---

a) Manches Interessante zur Charakteristik van Heusde's und zur Vergleichung desselben mit Bilderdyk gibt die Schrift: Unruhen S. 199—202.

b) Ueber das litterärische Organ dieser Richtung „Wahrheit in Liebe" s. auch die angef. Schrift S. 192 ff.

stimmteren Unterschiede aber zwischen der gröninger Theologie und den ihr entgegenstehenden Denkweisen sind diese. Vom älteren Supranaturalismus unterscheidet sie sich hauptsächlich dadurch, daß sie, ohne das Exegetische zu vernachlässigen, zugleich philosophisch verfährt, d. h. eine innerliche Begründung der christlichen Wahrheiten anstrebt; daß sie das Christenthum mehr in seiner Totalität, als neues Princip des menschlichen Gesammtlebens, denn als bloße Doctrin behandelt; daß sie demgemäß das Centrum des Christenthums nicht in der Lehre, sondern in der Person Christi findet [a]), in der das Göttliche vollkommen offenbarenden und eben dadurch erlösenden und versöhnenden Persönlichkeit des Gottmenschen; daß sie von diesem Mittelpunkt aus das Christenthum als einen lebendigen Organismus zu construiren sucht und bei dieser Construction sich nicht bloß an die, übrigens in keiner Weise hintangesetzte, Schrift hält, sondern, auf einen allgemeineren historischen Standpunkt sich stellend, zugleich die ganze Entwickelungsgeschichte der Kirche hinzunimmt, um zu zeigen, wie sich in ihr die von Christo ausgegangenen Lebenskräfte bethätigt und bewährt haben, und wie uns eben dadurch auch Manches klar wird, was wir in der mehr keimartigen, andeutenden Darstellung des Evangeliums nicht so vollständig erkennen. Der neueren strengen Orthodoxie aber, mit der sie, wie es scheint, in noch lebhafteren Conflict gerathen ist, als die ruhigere ältere Denkweise, steht die gröninger Schule vornehmlich darin entgegen, daß sie, obwohl in höherem Grade die Bedeutung des Geschichtlichen für den christlichen Glauben

a) Vergl. über diesen Hauptpunkt außer dem früher wörtlich Angeführten bes. Wahrheit in Liebe. 1840. II. S. 416 u. 417. Unruhen, S. 494 u. 495. Die Gröninger bezeichnen es geradezu als eine Erfindung der Neologie zu Ende des 18. Jahrhunderts, die Lehre an die Stelle der Person unseres Herrn zu setzen.

und das theologische Wissen anerkennend, doch keinen Punkt der geschichtlichen Entwickelung als maßgebend für alle künftigen Zeiten zu betrachten vermag, sondern behauptet, jeder geistig bewegten Zeit stelle sich immer wieder aufs Neue die Aufgabe, die christliche Glaubenssubstanz, unbeschadet ihrer Integrität, in ihrer Weise aufzufassen und ihrer Bildungsstufe entsprechend auszudrücken; daß sie demgemäß auch unsere Auffassungsweise nicht an die Formeln der kirchlichen Bekenntnisse gebunden wissen will, sondern dem Symbolismus gegenüber das Princip der Freiheit vertritt, von dem sie dann auch in Betreff mancher kirchlichen Lehrfassungen thatsächlich Gebrauch macht, wobei jedoch zu bemerken, daß sie sich im Wesentlichen zur Kirchenlehre keineswegs negativ oder polemisch verhält, sondern auf der Basis des christlichen Theismus alles das anerkennt, was wir auch als Grundlage der kirchlichen Dogmatik zu betrachten haben: die Gottheit Christi, das natürliche Verderben, den positiven Charakter der Sünde, das Bedürfniß der Erlösung, die Verwirklichung der Erlösung und Versöhnung durch Christum, die Wiedergeburt durch den heil. Geist, die Bedeutung der Kirche und ihrer Heilsmittel, die christliche Eschatologie — mit Ausnahme, so weit uns bekannt ist, nur eines einzigen wichtigeren Punktes, der Genugthuungslehre, welche sie in der von der Kirche adoptirten Gestalt lebhaft bestreitet.

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen, so zeigt sich uns also in Holland zuerst am Schlusse des vorigen und in den beiden ersten Decennien des gegenwärtigen Jahrhunderts ein im Ganzen ruhiger Zustand der Theologie, noch fußend auf dem alten Glauben, aber doch auch in der Stille mehr oder weniger bewußt davon abweichend, christlich in seinen Intentionen und nichts weniger als unkirchlich in seiner Gesinnung, aber doch mehr von gelehrtem Interesse beherrscht und der frischen Lebens- und Geistes-

bewegung ermangelnd; dagegen erhebt sich seit dem zweiten Jahrzehend des gegenwärtigen Jahrhunderts, von einer großen Macht des religiösen Gefühls und vom alterthümlichem Sinne getrieben, eine entschieden regressive Partei, voll Feuer für den Glauben der Väter, aber dabei in sehr exclusiver Weise nur auf die Festigkeit und abgeschlossene Einheit der Kirche bedacht, nicht ebenso auch auf die evangelische Freiheit und die auf ihr ruhende Ausbildung der Wissenschaft; beiden aber und besonders der letzteren tritt im Verlaufe des dritten Jahrzehends eine lebendig progressive Richtung entgegen, auf christlicher Basis einen neuen Aufbau anstrebend, die kirchlichen und wissenschaftlichen Interessen verschmelzend, die christlichen Grund- und Lebenslehren mit Geist und Gelehrsamkeit pflegend, aber dafür, vermöge der von ihr kräftig vertheidigten evangelischen Freiheit, neue, höhere, lebensvollere Formen suchend. Bei der ersten Richtung macht sich vorzugsweise ein klarer, nüchterner Verstand geltend; bei der zweiten dominirt eine lebendige, aufgeregte Phantasie, ein feuriges Gefühl und ein energischer, selbst in Heftigkeit übergehender Wille; die dritte strebt nach der harmonischen Durchdringung des Gedankens und des Gefühls, nach einer Theologie, wie sie den ganzen Menschen befriedigen kann. Ihrem Principe gemäß steht die orthodoxe Partei auf dem Standpunkte des calvinischen Particularismus, die beiden andern aber repräsentiren den christlichen Universalismus a), mit dem Unterschiede jedoch, daß von den Gröningern das Specifische des Christenthums stärker hervorgehoben und die Erlangung des Heiles bestimmter an die Person und erlösende Einwirkung Christi geknüpft wird. Ein entschiedener Gegensatz und Kampf ist eigentlich nur zwischen der regressiven

a) S. Anmahen, S. 55.

und progressiven Richtung über die normative Verbindlichkeit der Symbole, respective der in denselben niedergelegten Kirchenlehre, und über das Princip der Lehrfreiheit; zwischen der älteren holländischen Theologie aber und der modernen gröninger ist nicht ein eigentlicher Gegensatz, sondern nur eine Verschiedenheit, und zwar eine solche, die ohne Zweifel wieder in mancherlei Abstufungen einen Uebergang aus der einen in die andere bildet.

Daß nun dieser ganze Zustand unvergleichlich einfacher sey, als der der deutschen Theologie, wird Jedem einleuchten: alle drei Richtungen, die wir charakterisirt, stehen auf christlichem Boden, alle drei erkennen im Christenthume nach seiner geschichtlichen und dogmatischen Seite objective Wahrheit und göttliche Offenbarung, alle drei wollen in höchster Instanz ihre christliche Erkenntniß aus der Schrift schöpfen; ebenso sind auch alle kirchlich: sie wollen die evangelische Kirche in ihrer Reinheit und Ursprünglichkeit, sie wollen sie in ihrer Selbständigkeit, sie wollen sie als eine lebenskräftige sittliche Macht in der Gegenwart; der Unterschied zwischen ihnen ist also mehr ein gradueller, als ein specifischer, er liegt mehr in dem Wie, als in dem Was, er bezieht sich mehr auf die Mittel, durch die das Ziel erreicht werden soll, als auf das Ziel selbst. Dieser einfachere und bei allen Differenzen mehr einheitliche Zustand aber ist sehr geeignet, nicht nur den Kämpfenden überhaupt eine ruhigere und zuversichtlichere Haltung zu bewahren, sondern auch denen, die an der Spitze der Bewegung stehen, ein bestimmteres Bewußtseyn reformatorischer Bestimmung zu verleihen. Sind die Verhältnisse in der That so, wie wir sie im Umrisse gezeichnet, so kann die neue Schule, indem sie der älteren gegenüber mehr Lebensfrische und einen zum Theile neuen Inhalt hat, der streng orthodoxen gegenüber aber das Princip der freien wissenschaftlichen

Entwickelung vertritt und bethätigt, gar wohl, ohne Vermessenheit, das Gefühl reformatorischer Mission hegen, denn sie besitzt die Merkmale, die wir dafür fordern: das Gegründetseyn im Evangelium und in den wesentlichen Lehren der Kirche, verbunden mit lebendiger Fortbildung, das Festhalten an dem alten und ewigen Grunde und die offensinnige Aneignung der in der Zeit liegenden edleren Bildungselemente.

Blicken wir nun herüber nach Deutschland: wie ganz anders verhält es sich da! Aehnlich der politischen und kirchlichen Zersplitterung, aus der wir uns nur eben erst zu einer frischen Nationaleinheit herauszuarbeiten streben, geht der deutsche Geist auch in die verschiedensten religiösen und theologischen Denkweisen auseinander, eine Zusammenfassung zu höherer organischer Einheit kaum ahnend, geschweige denn mit irgendwie gegründeter Zuversicht voraussehend. Man wird hier nicht erwarten, daß wir eine Construction des gegenwärtigen Standes der deutschen Theologie geben; wir beschränken uns darauf, in kurzen Zügen das anzudeuten, was zur Vollziehung der von uns beabsichtigten Parallele erforderlich ist.

Vor allen Dingen handelt es sich in Deutschland auf eine ganz andere Weise, als in Holland, um Seyn oder Nichtseyn. Wir haben eine Partei, die im entschlossensten Kampfe nicht etwa nur das kirchliche System, sondern das Christenthum, ja nicht nur das Christenthum, sondern alle Religion stürzen will. Mag diese Partei auch nur eine kleine Zahl von bedeutenderen Sprechern besitzen, mögen auch Viele von denen, die sie zu Anhängern schon gewonnen hat oder noch gewinnt, schon vorher für die religiöse Gemeinschaft verloren gewesen und dieser Verlust, objectiv genommen, nicht so hoch anzuschlagen seyn: immerhin sind doch jene Sprecher zum Theile sehr begabte, energische, kampfkräftige und conse-

quente Männer, deren Gaben für den Aufbau der Theologie und Kirche verloren gehen, deren kühne und scharfe Rede manchen freiheitsdurstigen Geistern, besonders unter der Jugend, bedeutend imponirt, deren schneidendes und vernichtendes Wort, wie ein schrillender Ton, so unheilverkündend durch das Gewühl der Zeit dringt, daß auch den Ruhigen und Festen ein unheimliches Gefühl des Unmuthes anwandeln kann. Zwar mag man sich damit trösten, daß ein so rein negatives Verhalten in sich selbst zerfallen muß, daß durch so entschiedenen Widerspruch die Gleichgültigen aufgeschreckt, die Wankenden zu bewußtvollerer Festigkeit gebracht, die in der Kritik und im Denken Trägen zu größerer Rüstigkeit und Schärfe getrieben und alle für das Höhere empfänglichen Theologen zu einer lebensreicheren und tieferen Auffassung ihres Gegenstandes hingedrängt werden — lauter erfreuliche, wenn auch von jener Richtung nicht beabsichtigte Resultate; — allein immer ist doch die bezeichnete Richtung da, sie besitzt eine Gewalt in unserer Zeit, sie ist für sich selbst ein schreiender Protest gegen das, was wir Reformation nennen, insofern wir darunter nicht bloßen Umsturz des Christlichen, sondern christliche Neubildung verstehen, die natürlich auch eine Einigung der Gemüther auf religiösen und christlichen Grundlagen zur Voraussetzung hat. Auch sind, obwohl man sich in Zeiten des Kampfes selbst an das Widerlichste und Härteste gewöhnen muß, solche Erscheinungen immer geeignet, die freudige und zuversichtliche Stimmung, die aus dem Bewußtseyn geistiger Gemeinsamkeit auch für den Gelehrten entspringt, wenigstens bedeutend zu erschweren; denn wie einem Künstler, dem man in gewissen Zwischenräumen immer in seine stille Werkstätte hineinriefe, das, womit er sich beschäftigt, sey doch pure Thorheit und Phantasterei und passe gar nicht mehr in unsere verständige, praktische Welt, alle er-

forderliche Stimmung verdorben werden müßte, so kann wohl Aehnliches, wenigstens vorübergehend, auch einem wissenschaftlichen Manne begegnen, wenn die höchsten Gegenstände seines Forschens und Strebens vor der Masse immer wieder in den Staub gezogen werden und dazu ein vielseitiger Beifallruf erschallt.

Sehen wir jedoch von dieser Partei, als welche für eine Theologie, die nicht bloß Anthropologie seyn will, ein positives Moment nicht haben kann, ganz ab, und fassen nur die Denkweisen ins Auge, die Religion und Christenthum wirklich wollen, so tritt uns auch hier wieder eine weit reichere Mannichfaltigkeit in Deutschland entgegen, als in Holland. Wir sprechen nicht von der katholischen Kirche, obwohl es auch in ihr nicht an Gegensätzen fehlt; eben so wenig von abgesonderten Secten, wie z. B. den Swedenborgianern, sondern bloß von dem, was sich innerhalb der evangelischen Kirche bewegt; und auch auf diesem begrenzteren Gebiete, welche reiche, bunte Mannichfaltigkeit von Denkarten!

Vorerst noch das, was aus der früheren Zeit in die gegenwärtige hereinragt: die Rationalisten und Supranaturalisten alten Schlages, die einen nur der Vernunft in ihrer Selbstgenugsamkeit, die andern nur der Offenbarung in ihrer Geschichtlichkeit zuschwörend. Zwar den Rationalismus hat man in Deutschland oft todt gesagt, aber in der That ist er noch nicht ausgestorben: er hat noch rüstige, gelehrte Vorkämpfer, er wurzelt noch stark in der breiten Masse des gebildeten Mittelstandes. Aber allerdings tritt er, so wie er als System in den verflossenen Jahrzehnden ausgebildet worden, in den wissenschaftlichen Regionen zurück, und wer heute die menschliche Vernunft zum Princip und Kriterium der religiösen Wahrheit macht, der thut es mit Zugrundelegung nicht der kantischen, sondern der hegel'schen oder anderer philo-

sophischer Principien, er thut es auch meist auf eine dem Geschichtlichen sich mehr anschließende, für die verschiedenen Erscheinungsformen des religiösen Lebens mehr empfängliche, auf eine sinnigere Weise, als die älteren Rationalisten. Eher könnte man sagen, der Supranaturalismus sey ausgestorben, wenn man dabei an die Behandlungsweise der Theologie denkt, wie wir sie bei Reinhard und der älteren sächsischen, bei Storr und der älteren tübinger Schule finden, denn diese Art hat allerdings in Deutschland keine bedeutenden Vertreter mehr; denkt man aber bei Supranaturalismus an das, was allerdings den Kern desselben bildet, den christlichen Offenbarungsglauben, so muß man vielmehr sagen, daß er es vorzugsweise ist, der sich verjüngt hat und mit frischen, lebendigen Kräften auf dem Kampfplatze steht.

Blicken wir nämlich auf diejenigen, welche das Erbe der früheren Generationen eigenthümlich ausgebildet oder Neues zu Tage gefördert haben, so sind es auch unter uns vornehmlich drei Richtungen, die sich gegenwärtig in der Mitte der theologischen Bewegung befinden: die hegel'sche, die schleiermacher'sche und die streng orthodoxe. Aber diese Richtungen vermischen sich zum Theile wieder mit einander und gehen in verschiedenen Abstufungen in einander über, so daß es bei manchen theologischen Denkweisen und Persönlichkeiten schwer ist, zu sagen, welche Stelle man ihnen anweisen soll; auch ist bekanntlich die hegel'sche Schule nach den verschiedensten Seiten auseinander gegangen und schließt sich einerseits an die positivste Orthodoxie an, während sie andererseits die negativste Opposition bildet; im Ganzen jedoch, besonders wenn man erwägt, bei welcher Fraction der Hegelianer die meiste Energie ist, wird man es so ausdrücken können: das Erbtheil des Rationalismus ist vorzugsweise den Hegelianern zugefallen, das Erbtheil des Suprana-

turalismus den streng Kirchlichen, die schleiermacher'sche Schule aber repräsentirt am meisten die lebendige Durchdringung des positiv Christlichen und Wissenschaftlichen. Indeß dieses Wort ist wieder näher zu bestimmen, und überhaupt nicht alles in der an eigenthümlichen Erscheinungen so reichen theologischen Welt unseres Vaterlandes in dieses Schema einzuschließen.

Der Hegelianismus hat zu seinem Schiboleth den Begriff; für ihn ist alle Wahrheit, auch die religiöse, im Denken beschlossen und durch Speculation zu gewinnen; nur die durch einen dialektischen Proceß hindurchgegangene Wahrheit ist ihm die volle und absolute. Demgemäß muß sich ihm auch die Religion in Speculation auflösen: die Religion ist die in der Unmittelbarkeit der Vorstellung sich bewegende, die Speculation die durch das Denken vermittelte und gereinigte, die begriffene Wahrheit. Hier aber kommt es natürlich darauf an, welche Stellung das speculative Denken zu dem vorstellungsmäßigen Inhalte der Religion annimmt; die Einen behaupten: dieser Inhalt kann seinem ganzen Umfange nach in den Begriff aufgenommen werden, er wird, unbeschadet seiner Integrität, nur auf eine höhere Stufe der Erkenntniß emporgerückt, er wird als Vorgestelltes dergestalt aufgehoben, daß er zugleich als Gedachtes, Begriffenes ganz und gar conservirt bleibt. Diese, indem sie das Christenthum als höchste Stufe der religiösen Entwickelung, als absolute Religion anerkennen und unter dem Inhalte des Christenthums zugleich dessen ganze, so viele speculative Elemente in sich fassende Entwickelung in der Kirchenlehre begreifen, schließen sich ihrem Principe nach an die kirchliche Orthodoxie an, jedoch natürlich so, daß sie, was diese religiös, geschichtlich, wörtlich, persönlich nimmt, in speculativer und idealer Allgemeinheit fassen; die Andern behaupten: mit der Veränderung der Form wird auch

der Inhalt verändert, der religiöse Vorstellungskreis kann nicht so ohne Weiteres „mit Haut und Haaren" in den Begriff aufgenommen werden, sondern er muß vorher eine durchgreifende Katharsis der Kritik durchmachen; diese, von aller religiösen Voraussetzung absehende Kritik ist denn auch dergestalt geübt worden, daß von dem religiösen Vorstellungskreise wenig, zuletzt nichts mehr übrig blieb, und am Ende des Processes anerkannt wurde, daß zwischen der Religion und dem Denken eine schlechthin unausfüllbare Kluft bestehe.

Gegen diese Theorien mußte sich das religiöse Leben erheben in seiner geschichtlichen Macht und in seiner inneren Selbstgewißheit. Der Mensch ist nicht bloß Denken, sein Leben nicht bloß Selbstbewegung des Begriffs durch die verschiedenen Momente hindurch, es sind darin sittliche und religiöse Mächte, die, wie sie vom Begriffe nicht erzeugt sind, so auch von ihm nicht vernichtet werden können; das Denken kann dieselben, wo sie vorhanden sind, verstehen lernen, aber es kann sie nicht schaffen, sie behaupten sich ihm gegenüber in ihrer Unabhängigkeit. So ist auch eine religiöse Potenz in der Geschichte, das Gottesbewußtseyn überhaupt, insbesondere aber dessen Vollendung im Christenthume; dieses ist nicht bloß Vorstellung und Begriff, sondern Kraft, That, Leben, und wo es in dieser seiner Kraft als Leben sich bewährt, geht es über den bloßen Begriff hinaus und ist für ihn unantastbar. In diesem Sinne wurde nun das Christenthum gleichfalls behandelt, theils neben der Ausbildung des hegel'schen Systems, theils in bestimmter Opposition mit demselben, besonders in seinen späteren negativ-kritischen Entwickelungsstadien.

Schleiermacher besonders war es, der mit großartiger Schärfe und dialektischer Durchbildung des Geistes schon den älteren rationalistischen Theorien, dann der

hegel'schen gegenüber die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit der Religion, die thatsächliche Selbstgewißheit des christlichen Glaubens geltend machte. Ihm ist die Religion wesentlich ein Erlebtes und Erfahrenes, das Christenthum eine Thatsache des Bewußtseyns, ein geschichtlich und innerlich Gegebenes, zu dem die Wissenschaft nicht hinzutritt, um es in ihrer Weise gleichsam entstehen zu lassen und von vorne herein zu construiren, sondern um es zu verstehen, zu erklären, in seiner weltgeschichtlichen Stellung und in seinem inneren Lebenszusammenhange zu begreifen; er setzte dem speculativen Idealismus der hegel'schen Philosophie einen geistvollen, dialektisch durchgearbeiteten theologischen Empirismus entgegen und kämpfte für eine selbständige, von der Philosophie unabhängige Basis und Stellung der Religionswissenschaft.

Schleiermacher wollte keine Schule, aber sein Geist wirkte in freier Weise auf viele empfängliche Gemüther, und eben weil diese Einwirkung eine mehr anregende, als beherrschende war, gingen die unter dem Einflusse seiner Denkweise Stehenden, bei einer gewissen Gemeinsamkeit der Grundlage, nach verschiedenen Richtungen auseinander. Das Gemeinsame liegt besonders im Begriffe der Religion und Theologie, in der Beziehung beider auf die Kirche, in der Behandlung des Positiven als eines Lebendigen, im Bewußtseyn Begründeten, in den Grundzügen der Christologie und Soteriologie. Aber dabei haben sich die Meisten, während nur Einzelne eigentliche Schleiermacherianer geblieben sind, in ein anderes Verhältniß zu den allgemeinen religiösen Grundwahrheiten und zum Geschichtlichen im Christenthume gestellt; sie sind im Gegensatze zu den pantheistischen Richtungen der Zeit, die auch auf Schleiermacher ihren Einfluß übten, entschiedener theistisch, im Kampfe mit der destructiven Kritik positiver und kirchlicher geworden. Doch ist auch hier ein Unterschied zu bemerken; wir

finden Solche, die, wie der zwar selbständige, aber doch auch an Schleiermacher sich anschließende de Wette, vornehmlich das kritische Element pflegen, und Andere, die sich mehr auf den geschichtlichen Boden, sey es der Schrift- oder auch der Kirchenlehre, gestellt haben, wie Lücke, Nitzsch und Twesten a). Hier trifft nun auch die schleiermacher'sche Schule mit Neander zusammen. Neander, bei dem auch schleiermacher'sche Impulse nicht zu verkennen sind, hat sich stets, bei strenger Ausscheidung alles Pantheistischen, mit inniger Liebe und lebendigem Glauben in das geschichtliche Christenthum versenkt und dasselbe in freiem Geiste und in seelenvoller Darstellung aus dem Innersten seines frommen Gemüthes wieder herausgeboren; nicht eine speculative Begründung, sondern die weltgeschichtliche Stellung und Wirkung des Evangeliums und die eigene Erfahrung von seiner Gotteskraft war ihm der Grundbe-

a) Ein Mitarbeiter der litterärischen Zeitung drückt sich in dem Blatte v. 27. Dec. 1843, Nro. 103. über das Verhältniß von Twesten und Nitzsch zu Schleiermacher sehr prägnant in folgender Weise aus: „Beide gehen von dem philosophisch-theologischen Boden Schleiermacher's, von seinem Religionsbegriffe, seiner Ansicht über das Verhältniß der Dogmatik zur Speculation und zur christlichen Erfahrung aus; beide stehen auf dem dogmatisch zuerst von Schleiermacher betretenen Boden der Union, wiewohl der eine mit überwiegend lutherischer Eigenthümlichkeit, der andere unter reformirtem Einflusse; beide kommen endlich darin überein, daß sie die negativen und subjectiven Elemente, die in Schleiermacher, so weit sie ihm noch ankleben, zu ihrem wissenschaftlichen Culminationspunkte gekommen zu seyn scheinen, fallen lassen und statt dessen den von ihm gebahnten Weg zu den objectiven Grundlagen, der eine vorherrschend den zur Kirche, der andere den zur heiligen Schrift, verfolgen. Beide sind demnach positiver, biblischer, kirchlicher als ihr Meister, der dann seinerseits die geniale Ursprünglichkeit und die tiefe Lebendigkeit und Frische eines von der Gegenwart des Erlösers tief erfüllten und das vom dialektischen Dämon Vernichtete wieder in seine Rechte einsetzenden Gefühls vor ihnen voraus hat."

weis für dessen Göttlichkeit und ewige Wahrheit, und in diesem Sinne hat er, unbeengt von den Fesseln eines philosophischen oder kirchlichen Systems, alle seine historischen Arbeiten, vornehmlich das großartige Werk seiner Kirchengeschichte durchgeführt „als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums."

Indeß alle diese Theologen schienen den kirchlichen Anforderungen noch nicht ganz zu genügen; sie strebten nach einer neuen Auffassung des christlichen Glaubensinhaltes, wobei auch Manches von dem Altkirchlichen in Stoff und Form ausgeschieden wurde, sie wichen mehr oder weniger von der Linie des kirchlichen Lehrbegriffs ab, sie verhielten sich in Beziehung auf manche Punkte unbestimmt und schwankend. Aber der kirchliche Lehrbegriff war noch da, er hatte noch seine Geltung, er imponirte durch die Vollendung seines Baues, durch die Entschiedenheit und Fertigkeit seiner Resultate, er zog an durch die Fülle und Gediegenheit der in ihm niedergelegten Glaubenssubstanz, er stellte sich dar als natürliche Fortsetzung und Abschluß der von den Aposteln ausgegangenen christlichen Entwickelung, und so wurde es als eine Halbheit und Unentschiedenheit angesehen, bei dem Urchristlichen stehen bleiben zu wollen und nicht zugleich das Kirchliche in seinem vollen Umfange hinzuzunehmen. Auch von den vorhin bezeichneten Theologen hatten schon mehrere die dogmatische Entwickelung der Kirche in ihr Lehrgebäude aufgenommen und mehr, als bis dahin bei den Dogmatikern gewöhnlich war, eingehend gewürdigt, aber doch immer mit freier Sichtung des Stoffes, in neuer Form, unter Zurückführung auf das Maß der Schrift. Dagegen traten nun auch Solche auf, die das Kirchliche, und zwar vornehmlich das lutherisch Kirchliche in seinem ganzen ungeschmälerten Umfange wieder hergestellt wissen wollten. Sie vertheidigten ihren Standpunkt mit großer Energie, zum Theile

mit Geist und Gelehrsamkeit; aber eine wesentlich neue Production und Bildung kann der Natur der Sache nach von da aus nicht erwartet werden. Und selbst auf diesem, so sehr nach abgeschlossener Einheit strebenden Standpunkte ist eine vollständige Conformität nicht zu finden; auch die Orthodoxie ist wieder theils exclusiver, theils milder; sie hält sich entweder mehr an das Gemeinsame der evangelisch-protestantischen Kirchenlehre oder mehr an das rein Confessionelle, sie ist entweder mehr verstandesmäßig nüchtern, oder sie hat auch mystische und speculative Bestandtheile aufgenommen, sie bewegt sich entweder ruhig und defensiv auf dem wissenschaftlichen Gebiete, oder sie schreitet auch eifrig betriebsam und offensiv in das Gebiet der kirchlichen Praxis über und winkt wohl selbst den Staat zu Hülfe.

Und von dieser Seite her tritt nun auch noch eine weitere fremdartige Potenz in die Bewegungen des theologischen Lebens herein. Vermöge des innigen Zusammenhangs nämlich zwischen Kirche und Staat und vermöge der sich auf den innersten Lebenspunkten berührenden religiösen und politischen Interessen hat sich heute wieder mehr als seit langer Zeit dem Religiösen und Theologischen ein politisches Gewicht angehängt; das Conservative, Reformatorische und Destructive auf beiden Gebieten, dem kirchlichen und politischen, geht in der Regel Hand in Hand; und in der That, wer ein durchdringenderes Bewußtseyn von der Sache hat und ein ganzer Mann seyn will, wird auch beides nicht auseinander reißen können. Wenn dieß nun auf der einen Seite dazu dient, mehr Ganzheit und Charakter in das Leben zu bringen, so ist es auf der andern nur zu sehr geeignet, das Religiöse zu verunreinigen und die Theologie mit einem Gebiete zu vermischen, von dem aus ihr fast immer Verwirrung, Unfreiheit und Verderbniß gekommen ist.

Man hat vor einiger Zeit gesagt: nur die strenge, praktisch betriebsame Orthodoxie und ihr absolutes Gegentheil, der radicale Widerspruch gegen das Christliche, seyen die eigentlich lebendigen theologischen Potenzen der Gegenwart, alles dazwischen Liegende sey todt und abgethan. Dieß ist ein zwar hinreichend kecker, aber völlig leerer, aus der Luft gegriffener Ausspruch. Auch die Theologen, die auf christlichem Grunde stehen, ohne streng kirchlich zu seyn, fühlen noch Leben genug in sich, und bethätigen dasselbe durch ein Wirken in Schrift und Wort, welches auf die theologische und kirchliche Gegenwart nicht ohne eingreifenden Einfluß ist. Selbst der Zorn und Spott, der an manchen Orten gegen sie laut wird, legt ein Zeugniß für ihre Bedeutung ab. Kann doch auch eine Richtung, die mit sehr achtungswerthen geistigen Kräften die höchste, ewige Aufgabe des menschlichen Geistes, die Herstellung der Einheit von Glauben und Wissen, zu lösen strebt, nie ohne Leben und Wirkung seyn. Vielmehr, wenn unsere Darstellung richtig ist, so sehen wir in der Gegenwart außer den Männern, deren Eigenthümlichkeit eine exceptionelle Stellung mit sich bringt, drei größere Parteien von bedeutender Energie auf dem theologischen Wahlplatze: die abgeschlossen kirchliche oder streng conservative, die ihr schlechthin entgegenstehende negativ-kritische oder destructive und die auf christlichem und kirchlichem Grunde lebendig fortbildende oder reformatorische. Welche von diesen mehr Leben hat, mag das Leben selbst, welche mehr Zukunft, die Zukunft entscheiden.

Kehren wir nun nach diesem, für den Gegenstand freilich zu flüchtigen, für diese Blätter aber schon zu langen Ueberblicke zu unserer Parallele zurück, so zeigt sich, daß trotz einer allgemeinen Aehnlichkeit, besonders in Betreff der conservativen und reformatorischen Richtung, doch auch eine sehr bedeutende Verschiedenheit zwischen der hol-

ländischen und deutschen Theologie obwaltet. Es ist, abgesehen von dem Localen und von der formellen Behandlung der Wissenschaft, in der holländischen nichts, was nicht auch in der deutschen vorkäme, wohl aber in der deutschen nicht Weniges, was sich — die Holländer werden sagen: zu unserem Glücke — in der holländischen nicht findet. Diese, die holländische Theologie kennt nur von ferne, nur gleichsam historisch, die Gewalt der widerchristlichen und antireligiösen Tendenzen; sie ist nie so durchdrungen gewesen von dem entschiedenen und consequenten Rationalismus; sie weiß nichts von der speculativen Theologie des absoluten Begriffs, nichts von den pantheistischen Lehren; ja selbst die strenge Orthodoxie ist in Holland nicht so sehr als theologische Macht aufgetreten, sondern mehr von geistvollen und beredten Laien in praktischer und populärer Weise repräsentirt worden; und was die Einmischung des Politischen in das Religiöse und Theologische betrifft, so möchten wir auch glauben, daß, wenn gleich Versuche gemacht worden sind, die streng orthodoxe Richtung als die der Wohlfahrt des Staates allein zusagende darzustellen, doch im Ganzen die politischen Einflüsse auf den Gang der Theologie, mögen dieselben von der conservativen oder destructiven Partei ausgehen, in Holland bei Weitem nicht so stark sind, als in Deutschland, wobei den Holländern eine freiere Verfassung der Kirche und eine größere Unabhängigkeit derselben vom Staate sehr zu Statten kommt.

Gewiß, die Zustände des theologischen Lebens sind in Deutschland reicher und mannichfaltiger, prägnanter und großartiger, aber allerdings auch complicirter, verworrener, mehr mit fremdartigen Elementen gemischt, als in Holland. Die Spaltungen gehen bei uns ungleich tiefer, die Gegensätze sind schärfer, der zusammenhaltende Grund ist mehr durchfurcht und gelockert. Dieß alles gibt der Sache einen ernsteren, bedenklicheren Charakter; sie steht

mehr nach einer katastrophenreichen Tragödie, als nach einem ruhig verlaufenden Schauspiel aus, und es will Einem bis-weilen das Gefühl anwandeln, als ob alle bisherigen Grundlagen des höheren Lebens wankten und zusammen-zustürzen im Begriffe wären; es ist unter solchen Umstän-den weit mehr erschwert, aus den gewaltigen Strömungen und Gährungen der geistigen Welt das Eine Rechte, die reinen Grundelemente einer Theologie der Zukunft heraus-zufinden, und sich im ruhigen Vertrauen auf deren unaus-bleibliche Entfaltung das Bewußtseyn zu erhalten, auf dem richtigen reformatorischen Wege zu gehen.

Aber sollen wir deßhalb klagen und zagen? Nein, schon das Erste nicht, noch weniger das Zweite. Wir müß-ten uns ja schon ganz einfach sagen: es ist nun einmal so; wir müssen hindurch; den Wollenden führt die höhere Ver-knüpfung der Dinge, den Nichtwollenden reißt sie mit sich fort. Allein, wir können uns auch noch Besseres, Erhebenderes vorhalten. Einmal: je größer die Schwierigkeiten, desto höher und edler die Aufgabe; je mächtiger der Kampf, desto herrlicher der Sieg; je schärfer die Gegensätze, desto schö-ner die Versöhnung; je dringender das Bedürfniß einer Erneuerung des religiösen und kirchlichen Lebens, desto er-freulicher, wenn dieselbe unter Mitwirkung der Theologie wirklich eintritt. Und sodann: es ist nicht, wie es dem oberflächlichen Blicke erscheinen könnte und wie es auch von Feindseligen gern dargestellt wird, bloße Verwirrung, Auflösung, Zerstörung in unsern Zuständen, sondern es ist auch ein sehr bedeutender Umschwung ins Bessere einge-treten, sowohl im Leben als in der Wissenschaft; wir ha-ben Ansätze einer neuen Bildung, es treten die Keime dessen, was da werden will, deutlicher ans Licht. Hier wäre nun der Ort, so weit es dem Einzelnen vergönnt ist, eine divinatorische Darstellung der Theologie der Zukunft, der wahrhaft reformatorischen, zu versuchen; allein dieß,

wenn die Aufgabe nicht überhaupt zu schwierig, müssen wir jedenfalls an einem andern Orte versuchen.

Wir scheiden von den Holländern mit Liebe und Hochachtung, mit aufrichtiger, brüderlicher Theilnahme; haben wir irgendwo unrichtig oder übel geredet, so wollen wir uns gerne durch ein schriftliches Wort belehren lassen, noch lieber aber an Ort und Stelle aus eigener Anschauung uns eines Besseren überzeugen.

Anzeige-Blatt.

Symbolik der heiligen apostolischen katholischen römischen Kirche. Von Wilh. Heinr. Doroth. Eduard Köllner, Doctor der Theologie und Philosophie, der ersteren außerordentlichem Professor an der Universität zu Göttingen, ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig. (Der Symbolik aller christlichen Confessionen zweiter Theil). Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1844.

Nie seit der Reformation ist die Gährung auf dem kirchlichen Gebiete so groß gewesen als jetzt: Gährung und Kämpfe in den einzelnen Kirchen, gleichsam des Gesammtglaubens wider den Unglauben, Wünsche und Bestrebungen von der einen Seite, wie Befürchtungen und Widerstreben der anderen gegen den neu erwachten kirchlichen Geist, der sich der Mängel, wie der Bedürfnisse der kirchlichen Gemeinschaft bewußt geworden ist, und in neuen Gestaltungen für das innere Leben der Gemeinde, wie für ihre Verhältnisse nach außen jenen zu begegnen sucht. Aber nur ein blödes Auge, dem das Innere unbegreiflich bleibt, und das auch in dem scheinbar Aeußerlichen das Innerliche nicht ahnet, kann die Zeichen und Erscheinungen der Zeit, so unklar und trübe sie auch durcheinander wogen, mißverstehen, der Kundige kann auch in diesen Kämpfen nur die Wehen erblicken, unter denen die bessere Gestaltung der kirchlichen Interessen wiedergeboren wird, wie dem neu erwachenden Leben der Natur Stürme vorhergehen.

Aber derselbe Eifer, der von der sich regenerirenden Kirche aus den destructiven Tendenzen des Geistes dieser Welt und Zeit entgegentritt, hat nun auch in dem wieder erstarkten Glauben sich auf

die Confessionsverschiedenheiten in ihren inneren wie äußeren Gestaltungen geworfen, und droht ernste Verwickelungen über das gegenseitige Recht und Eigenthum. In solcher Zeit scheint es aber doppelt nöthig, vor Allem unparteilich das gegenseitige Eigenthum klarer zu bestimmen, eben für die Frage über das Recht oder die Polemik, denn ehe man über Dogmen und die durch sie bedingten äußeren Gestaltungen streiten will, muß vorher genau bestimmt seyn, was überall Glaube der verschiedenen Kirchen sey, weil nur so die wahre Polemik möglich ist, die nicht aus dem Hasse, sondern aus der Liebe geboren wird.

Es ist aber nur ein großer Irrthum, daß es so leicht zu erkennen und zu bestimmen sey, was die römisch-katholische Kirche eigentlich glaube und lehre, und es herrschen darüber in ihrer Gemeinschaft, wie bei den anders Glaubenden gar verschiedene Vorstellungen, wie sich von je in den verschiedenen dogmatischen Parteiungen innerhalb der katholischen Kirche und neuerlich in dem wichtigen Streite über den duisburger Katechismus recht klar gezeigt hat.

Das vorstehende Werk soll darum vom gänzlich objectiven Standpunkte aus den Katholicismus seinem letzten Fundamente nach, d. h. den wirklichen reinen Kirchenglauben, mit genauer Unterscheidung, was de fide, und was der Schule überlassen und in der Kirche selbst streitig ist, darstellen, und zwar in der ganzen Schärfe seiner Fügung und Consequenz als System darstellen. In letzterer formellen Beziehung macht es den Anspruch, vielleicht den einzelnen Lehren richtiger ihre Stellung im System anzuweisen, als wenigstens sehr viele katholische Dogmatiker gethan haben. Man sehe nur im Systeme das Vorwort zur Lehre über die Gnadenmittel, das Meßopfer &c. Das Werk stellt also das Dogma und Wesen der katholischen Kirche dar, nicht vom protestantischen Standpunkte aus, sondern vom echt katholischen, wie ein Bischof, der, ohne gerade ein Römling zu seyn, doch seiner Kirche aufrichtig zugethan ist, sprechen würde und namentlich viele außeritalienische Bischöfe zu Trident gesprochen haben.

Schon in den genannten Beziehungen darf es wohl auf einige Beachtung von den katholischen wie protestantischen Theologen rechnen, aber es möchte auch noch in Folgendem seine Stellung in der Theologie der Gegenwart und eine Eigenthümlichkeit gegen die bisherigen Darstellungen des Katholicismus behaupten. Es soll nicht allein vollkommen objectiv und unparteiisch den wirklichen Kirchenglauben, insofern er declarirt und nicht declarirt ist, darlegen, sondern auch die allmähliche Aussprache des Dogma's, seine Entwickelung in der und von der Kirche zur Anschauung bringen, so wie insbesondere nach den letzten Quellen die Gründe darlegen, nach welchen die Kirche das Dogma declarirt und zwar so declarirt hat, wie sie es gethan. Die Darstellung des Dogma's nimmt nicht etwa nur Rücksicht auf die bisherigen Darstellungen des Systems, sondern stellt gar oft die Fassung desselben bei Bellarmin, Möhler, Klee u. A. als katholisch richtig in Frage. Dieß genügt wohl, um das Interesse des Werkes nach den Zuständen der Gegenwart anzudeuten.

Im Verlage von Friedrich Perthes in Hamburg wird in Kurzem erscheinen:

Neander, Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 10r Band.

Henry, P., das Leben Johann Calvin's, des großen Reformators. 3r Band.

Ritter, H., Geschichte der christlichen Philosophie. 3r Band, des ganzes Werkes 7r Band.

Tholuck, A., Auslegung der Bergpredigt. 3e verbesserte Auflage.

Schäfer, Geschichte von Spanien. 2r Band (in der europäischen Staatengeschichte).

Euripides restitutus, ed. Hartung. 2r Theil.

Bei Friedrich und Andreas Perthes ist erschienen:

Deinhardt, Director des Gymnasiums zu Bromberg, Beiträge zur religiösen Erkenntniß. 20 Sgr.

Meier, G. A., die Lehre von der Trinität in historischer Entwickelung. 1r Theil. 1 Thlr. 15 Sgr.

(Der zweite Band wird in einigen Wochen erscheinen.)

Bildnisse der deutschen Könige und Kaiser von Karl dem Großen bis Franz II., nach Siegeln an Urkunden, nach Münzen, Grabmälern, Denkmälern und Originalbildnissen gezeichnet von Heinrich Schneider, in Holz geschnitten in der xylographischen Anstalt in München; nebst charakteristischen Lebensbeschreibungen von Friedrich Kohlrausch. 1s Heft mit 4 Holzschnitttafeln. gr. Lex. 8. 15 Sgr.

Bei mir ist so eben erschienen:

Die confessionelle Frage innerhalb der norddeutschen Missionsgesellschaft und die allgemeine Versammlung mecklenburgischer Missionsfreunde zu Rostock. Gr. 8. Geh. 12 gGr.

Diese Schrift enthält: I., als Einleitung, die dabei vom Herrn Diak. Karsten zu Rostock gehaltene Predigt über Matth. 9. V. 36 bis 38. — II. Den Bericht der Verhandlungen über die confessionelle Frage in der Versammlung vom 17. October 1848, erstattet vom Herrn Professor D. Otto Krabbe zu Rostock. Nebst Verzeich-

niß sämmtlicher dabei Anwesenden. — III. Vortrag des Herrn Professor D. Hofmann zu Rostock: Ueber das Verhältniß der Mission zur Kirche.

Hamburg, Januar 1844.

Johann August Meißner.

Drittens. Dieses Ziel, der protestantischen Kirche in lebendiger und freier Weise zu dienen, hofft unsere Zeitschrift zu erreichen, indem sie zunächst die Zustände der deutschen evangelisch-protestantischen Kirche, besonders der allgemeiner Kenntnißnahme mehr entrückten Gegenden, durch ausführliche statistische Artikel zu allgemeinerer Kenntniß bringt; indem sie ferner die wichtigeren kirchlichen Ereignisse der Gegenwart oder der unmittelbaren noch jetzt lebendig eingreifenden Vergangenheit in historischen Artikeln darstellt; indem sie diesen endlich ausführliche publicistische Erörterungen sich anschließen läßt, die, auf die Zeichen der Zeit achtend, die Keime neuer Gestaltungen des kirchlichen Lebens bloß zu legen, das Todte und Veraltete für abgethan zu erklären, in alle dem aber das wahre Heil der Kirche im Auge zu behalten sich bestreben wird.

Diesem dreifach getheilten Gehalt unserer Zeitschrift wird sich noch eine literarische Rubrik anreihen, welche in referirender oder recensirender Weise die Gedanken der ihr Gebiet berührenden jetzt erscheinenden Werke zur allgemeinen Kenntniß bringen wird.

In dieser Weise dürfte sich unsere Zeitschrift dazu eignen, ein Sprechsaal über die kirchlichen Zustände der Gegenwart zu werden und vielen tüchtigen, wohl zu beherzigenden Gedanken, die in Broschüren zerstreut und unbeachtet liegen, eine würdige Stelle zu geben, wie die „Studien und Kritiken" bereits so manche treffliche Abhandlung, die, besonders gedruckt, bald verloren oder vergessen gewesen wäre, dem theologischen Publicum als einen bleibenden Besitz gesichert haben.

Wir schließen mit der Bitte, unser Streben wohlwollend und nachsichtsvoll zu beurtheilen, und in Betracht der Wahrheit, daß aller Anfang schwer und lückenhaft ist, bei den ersten Heften auch auf das, was wir noch geben wollen, nicht allein auf das, was wir gegeben haben, zu sehen. Zugleich ersuchen wir, daß Jeder, dem es wie uns darum zu thun ist hier ein tüchtiges Organ für den energischen kirchlichen Fortschritt geschaffen zu sehen, uns durch Beiträge erfreuen möge, welche auf dem Wege des Buchhandels oder der Post frankirt, mit Beifügung der Bedingungen, erbeten werden, doch nur ungern und ausnahmsweise angenommen werden können, wenn sie den Raum von sechs Druckbogen überschreiten.

Der Zeitschrift wird vom zweiten Hefte ab eine literarische Beilage zugegeben, die Inserate à 2 Sgr. die gespaltene Zeile Petit aufnimmt.

Demnach wird die Zeitschrift drei Hauptabtheilungen haben:

I. Aufsätze.
II. Literarische Referate und Recensionen.
III. Inserate neu erschienener Schriften.

Der Preis des Jahrganges von vier Heften ist vier Thaler. Die Stärke der Hefte wird zwischen 12 und 16 Druckbogen betragen.

Berlin, im Januar 1844.

Die Redaction und die Verlagsbuchhandlung.

Soeben erschienen:

Klötzner, Chr. W. (zeitheriger Archidiakonus in Altenburg), Probepredigt bei seiner Einführung als Superintendent und Oberpfarrer in Eisenberg am 2ten Sonntage nach Epiphanias 1844 gehalten. Preis 3 gGr. oder 3¾ Ngr.

—— (nunmehriger Superintendent und Oberpfarrer in Eisenberg,) Abschiedspredigt am 3. Sonntage nach Epiphanias 1844 in der Bartholomäikirche zu Altenburg gehalten. Preis 3gGr. oder 3¾ Ngr.

Schnuphase'sche Buchhandlung
in Altenburg.

In allen Buchhandlungen ist zu haben:

Lisco, D. Fr. Gust., Extemporirbare Entwürfe zu Predigten und Casualreden über das ganze Neue Testament und über ausgewählte Abschnitte des Alten Testaments, zugleich als Stoff zu Bibellectionen zu gebrauchen und mit ausführlichen Registern versehen. Eine Erweiterung von Lisco's Kirchenjahr. Im Vereine mit mehreren Geistlichen bearbeitet. (In drei Abtheilungen. I. Abth.: Neues Testament. Evangelien und Apostelgeschichte; II. Abth.: die Briefe und die Offenbarung Joh.; III. Abth.: Altes Testament. Ausgewählte Abschnitte daraus. gr. 8. Berlin 1844. G. W. F. Müller's Verlag. I. Abth. 1stes Heft à 5 Bogen 10 Sgr. (8 Ggr.); II. Abth. 1stes Heft à 5 Bogen 10 Sgr. (8 Ggr.)

Da die wiederholte Auflage des Kirchenjahres vom Hrn. D. Lisco ein Zeugniß ablegt von dem Anklange, den dasselbe gefunden, so hat sich der Hr. Verf. entschlossen, den darin befolgten Plan in Ansehung der mitgetheilten Dispositionen zu erweitern und auf das ganze Neue Testament auszudehnen, doch mit dem Unterschiede, daß hier nur Dispositionen geboten werden, und an die Stelle der exegetisch-homiletischen Entwickelung des Textes die nothwendigen Bemerkungen über Zusammenhang und Hauptinhalt der besprochenen Bibelabschnitte treten. Das Unternehmen wird sich von anderen ähnlichen dadurch wesentlich unterscheiden, daß die Predigtentwürfe extemporirbare seyn sollen, und daß es dabei ihr Zweck ist, durch möglichst genaue Benutzung des ganzen Textes immer tiefer in das praktische Verständniß der heiligen Schrift einzuführen und so den reichen Schatz derselben immer mehr aufzudecken. Für

die Mannichfaltigkeit der Auffassung ist dadurch Sorge getragen, daß eine Anzahl von Geistlichen ihre thätige Hülfe bereitwilligst zugesagt und schon gewährt hat, und es werden demnach die einzelnen Textabschnitte immer von Mehreren zugleich bearbeitet werden. Bei der Zerlegung des N. T. in Textabschnitte ist Beides zugleich möglichst berücksichtigt worden, die Einheit in der Anordnung des Ganzen und die individuelle Freiheit der einzelnen Mitarbeiter, auch durch Beibehaltung der Perikopen als besonderer Texte der hier noch übliche freiwillige Gebrauch derselben erleichtert worden. Jede Disposition, die zu einer Casualrede sich eignet, wird durch eine beigefügte Bemerkung als solche bezeichnet seyn, und auch hierbei das Bestreben obwalten, die größte Mannichfaltigkeit zu erreichen. — Die Ordnung der Dispositionen nach der Reihenfolge des Textes der heiligen Schrift wird ganz geeignet seyn, das Auffinden zu erleichtern, während durch beigefügte vollständige Register sowohl über die abgehandelten Materien als die Benutzung derselben für besondere Fälle das für specielle Zwecke Nöthige leicht aufgesucht und mit einander verglichen werden kann; überdieß wird die Festhaltung dieser Ordnung dem Gebrauche der Entwürfe für Bibelstunden sehr förderlich seyn. — Daß in einer dritten Abtheilung auch Stellen der heil. Schrift des Alten Testaments nach freier Auswahl, besonders für Casualreden und Bibellectionen, ihre Berücksichtigung finden sollen, wird die Billigung eines Jeden haben, der aus eigener Erfahrung weiß, welchen köstlichen Schatz reichen Trostes das Alte Testament darbietet, wenn der freimachende Geist des Evangeliums das Ewigbleibende von dem Vorübergehenden und Beschränkten zu scheiden weiß.

Das Werk wird in zwanglosen Heften zu 5 bis 6 Bogen und à Heft 10 Sgr. erscheinen, wovon wieder 5 bis 6 Hefte einen Band bilden und mit den nöthigen Registern versehen werden; und zwar sollen die beiden ersten Abtheilungen (I. Evangelien und Apostelgeschichte, II. Briefe und Offenbarung Johannis) gleichzeitig, die dritte Abtheilung (ausgewählte Abschnitte des Alt. Test.) später ausgegeben werden.

Es haben sich diese Reden fortwährend eines guten Absatzes zu erfreuen und wir machen die Herren Prediger bei bevorstehender Oster-Confirmation darauf aufmerksam.

Bei G. A. Grau in Hof ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Reger, W. St., die protestantischen Missionen und deren gesegnetes Wirken. Zweite Auflage. 1r Theil. gr. 8. brosch. 16 gGr. — 20 Sgr. — 1 Fl. 12 Kr. rhein.

Dieser Theil enthält die Geschichte der protestantischen Missionen bis zum Anfang der dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts, und wird Allen, die sich für eine so heilige und wichtige Sache, als die Mission ist, interessiren, bestens empfohlen. Eine Fortsetzung dieser Geschichte, den Zeitraum von 1830 — 1841 umfassend, erschien bereits im vorigen Jahre in demselben Verlage in einem aparten Hefte.

Je mehr das Interesse für die Mission der evangelischen Kirche wächst, um so mehr verlangt man auch Aufschluß über das bisherige Wirken, über die Früchte, welche das evangelische Missionswerk gebracht hat. Und so wird gewiß diese Schrift in ihrer zweiten Auflage auch forthin wohlwollende Leser hoffen dürfen.

Rupprecht, J. M., die Bergpredigt unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi nach Evang. St. Matthäi, Cap. 5 — 7., mit erklärenden Bemerkungen. Gr. 8. 1843. brosch. 10 gGr. — 45 Kr. rhein.

Vorstehende Schrift enthält eine ausführliche und allgemein verständliche Erklärung des 5., 6. und 7. Capitels des Evangeliums St. Matthäi, in welchen die sogenannte Bergpredigt Jesu enthalten ist. Sie möchte fleißige Bibelleser in das tiefere Verständniß dieser Rede des Herrn einführen und zugleich Anleitung geben, wie man auch andere Stücke der heiligen Schrift mit Nutzen für Herz und Leben betrachten kann.

Predigern, welche gesonnen sind, diese Rede des Herrn in Christenlehren oder Erbauungsstunden zu behandeln, wird dieses Schriftchen nützliche Dienste leisten.

Bei Leopold Michelsen in Leipzig erschien:

Der Brief Pauli an die Römer, entwickelt von Rasmus Nielsen, Prof. in Kopenhagen. Deutsche Bearbeitung von Alexander Michelsen, Pred. in Lübeck. 1843. VIII. und 214 Seiten gr. 8. geh. 1 Rthlr.

„Ein mannichfaltiges Interesse gewährender Commentar" (s. Gersdorf's Repertorium 1843. H. 29. S. 110 ff.); „ein Werk, welches besonders für die speculative Auffassung der christlichen Wahrheit reiche Ausbeute gewährt," (s. Rudelbach's Zeitschrift für lutherische Theolog. 1843. H. 4.). Was die deutsche „Bearbeitung" aber betrifft, so hat der geistreiche Verfasser des Originals selbst erklärt, daß er dieselbe „als einen wahren Gewinn für seine Arbeit betrachte."

In allen Buchhandlungen ist nun vollständig zu haben:

Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter.

Von

Dr. Karl Hagen,

Privatdocent der Geschichte in Heidelberg.

Drei Theile.

---

gr. 8. Preis: auf weißem Druckpapier 5 Thlr. 6 gr. od. 8 fl. 6 kr.
auf Maschinenvelinpapier 6 Thlr. od. 9 fl.

Der II. u. III. Band auch unter dem Titel:
Der Geist der Reformation und seine Gegensätze.

Freunden einer soliden historischen Lectüre glauben wir gewiß einen Gefallen zu erweisen, wenn wir sie auf obiges Werk aufmerksam machen.

Der freisinnige und gelehrte Herr Verfasser hat bereits durch seine literarische Wirksamkeit so sehr die Aufmerksamkeit des gelehrten und gebildeten Publikums auf sich gezogen, daß er in Bezug auf die geistige Durchdringung des Stoffes und auf die geschichtliche Darstellung neben Ranke und Gervinus als einer der ersten unserer jetzigen Historiker genannt wird (s. deutsche Vierteljahrsschrift 1843. 4. Heft).

Man sieht dem Werke auch gleich an, daß man es mit einem Manne zu thun hat, der von der Tiefe und dem Ernste seines Gegenstandes vollständig durchdrungen und ihm mit Liebe zugethan ist. Ueberall ruht die Darstellung auf dem genauesten Quellenstudium und es tritt uns eine Belesenheit entgegen, welche gewiß große Anstrengungen voraussetzt und von dem Fleiße und der Ausdauer des Verfassers Zeugniß geben.

Daß derselbe [illegible] mit einem wahren Bedürfnisse der Gegenwart abgeholfen hat, beweißt die gute Aufnahme, welche der erste Band dieses Werkes überall gefunden hat, und nur selten mag sich ein Buch so ungetheilt günstiger Recensionen zu erfreuen gehabt haben, wie das vorliegende. Wir erwähnen nur die Beurtheilungen desselben: „im Korrespondenten v. u. f. Deutschland (Dez. 1840), in der Preuß. „Staatszeitung (vom Juli 1841), in der deutschen Volkshalle (Febr. 1841), in der Europa. (Febr. 1841), in der „National-Zeitung (Dez. 1840), in der Darmstädt. Kirchenzeitung (April 1842), in Menzel's Literaturblatt (Mai 1842), in den Blättern f. lit. Unterhaltung (Juli 1842), in „der neuen Jenaer Literaturzeitung (Juli 1842), in der Allgem. Zeitung v. 24. Dec. 1843," und bemerken, daß viele Zeitschriften noch keine Recension lieferten, weil sie auf die (nun eben erschienenen) letzten Bände warteten.

Die nähere Kenntniß der literarischen und religiösen Bestrebungen damaliger Zeit nimmt gewiß das allgemeinste Interesse in Anspruch und ist Bedürfniß für jeden Gebildeten. Wenige aber werden diese Kenntniß aus den Quellen selbst oder aus weitschichtigen Hilfsmitteln gewinnen können. Die Mehrzahl bedarf ein klares, zusammenfassendes Werk. Für Solche schrieb der Herr Verfasser und er hat seine Aufgabe glücklich gelöst.

Es wurde zwar derselbe Gegenstand schon öfters behandelt, aber doch mehr in der Trennung der religiösen und literarischen Richtung und mit vorzüglicher Berücksichtigung der einen oder andern derselben. Aber das vorliegende Werk behandelt gleichmäßig die religiöse, literarische und volksmäßige Richtung, und alle gleich umfassend, und

gründlich. Man bekommt daher einen Gesammtüberblick über die ganze geistige Bewegung jener Zeit und eine klare Ansicht des großartigen Geistes des Reformationszeitalters und aller Ideen und Persönlichkeiten, welche dormals unser Vaterland bewegten.

Da gehen an uns vorüber jene großartigen Gestalten eines Aeneas Sylvius, Johann Wessel, Gregor v. Heimburg, Johann Reuchlin, Conrad Celtes, Wilibald Pirkheimer, Erasmus, Hutten, Zwingli, Melanchthon, Luther u. s. w. Aller dieser Männer Thätigkeit und Wirksamkeit ist nicht blos aphoristisch dargestellt, sondern mit höchst glücklich gewählten Belegstellen aus deren Schriften begleitet, so daß man wirklich mit diesem Buche in der Hand jene ewig denkwürdige, gährende, bessernde, schaffende Entwicklungszeit mit durchzuleben meint, und durch diese meisterhafte Darstellung sich gleichsam in das geschilderte Zeitalter versetzt glaubt.

Von der großen Masse strebender Geister ist auch nicht ein Mann von Bedeutung übergangen, keine Seite seiner Wirksamkeit vergessen, keine seiner Leistungen außer Acht gelassen worden; besonders ist die Charakteristik der vorzüglichsten Reformatoren äußerst gelungen und nicht blos wahr und tief, sondern auch meistens neu und originell.

Welche Stelle endlich das Werk in der Literatur über das Reformationszeitalter einnimmt, in welchem Verhältnisse es namentlich zu Ranke's Geschichte und zur Gegenwart steht, darüber spricht sich unter Anderen der Recensent des zweiten Bandes im Nürnberger Korrespondenten 1843 Nr. 246 wie folgt aus:

Da wir früher von dem ersten Theil von „Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, von Dr. K. Hagen, Privatdocent der Geschichte in Heidelberg, Erlangen 1841,“ in diesen Blättern eine kurze Anzeige gegeben haben, fühlen wir uns noch mehr verpflichtet auch auf den zweiten Theil dieses seitdem überall mit Beifall aufgenommenen Werkes aufmerksam zu machen; denn der Verfasser, der im ersten Theil die vorzügliche Rücksicht auf Wilibald Pirkheimer genommen hatte,

schlägt nun im zweiten noch entschiedener einen Gang ein, der ihn auf einen allgemeineren Standpunkt stellt, und seinem Werk einen selbstständigen Platz unter den vielen Arbeiten über diese Zeit sichert, selbst das mit Recht hochgepriesene Buch Leopold Ranke's nicht ausgenommen. Während nemlich die Verdienste dieses Historikers darin bestehen, durch eine ungemein fleißige und scharfsinnige Sonderung und Sichtung der Quellen den Zusammenhang der Begebenheiten und die Motive der handelnden Personen so genau ermittelt und hingestellt zu haben, als dieß überhaupt möglich ist, hat unser Verfasser mit Recht gefühlt, daß immer noch etwas anderes zu thun übrig bleibe, um die Vergangenheit recht lebendig vor uns heraufzubeschwören. Durch die Zusammenstellung der Urkunden, Briefe, Dekrete, Beschlüsse u. s. w. bildet sich allerdings ein sehr festes Gebäude, gleichsam das innere Knochengerippe der Geschichte, das dann unabänderlich feststeht; die Thatsachen lassen sich allerdings nur auf diese Weise, nur urkundlich mit Sicherheit herstellen; *aber die Gesinnung des Volks, der Geist der Zeit*, der eine unsichtbare, aber unwiderstehliche Gewalt ausübt, ist in keinem Regierungsblatt, in keinem Ukase, in keinem organischen Statut; außer höchstens zwischen den Zeilen, zu lesen. Was der Wiener Kongreß gewesen, geht nicht allein aus den 7 Bänden *Klüber's* hervor, sondern auch, ja noch mehr, aus *Varnhagens* Mittheilungen und ähnlichen Memoiren, wie uns kürzlich ein Franzose, der Graf *de la Garde*, wieder eine schätzbare Schilderung jener Versammlung gegeben hat. Was nun in jener Hinsicht zu thun war, hat außer Andern für die Reformationszeit hauptsächlich *Ranke* gethan; nicht nur durch urkundliche Forschung überhaupt, sondern bekanntlich insbesondere durch die reiche Ausbeute, welche ihm gesandtschaftliche Berichte, gleichsam die Memoiren jener Zeit, geliefert haben. *Hagen* dagegen bekennt frei und offen, daß er keine Archive benützt, keine bisher unbekannten Actenstücke mitgetheilt, desto mehr aber auf die Druckschriften jener Zeit, namentlich die zahlreichen, zum Theil fast verschollenen und unbeachteten Flugschriften besondere Rücksicht genommen, und sein Werk fast ausschließlich auf sie gegründet habe. Weil sich daher auch der Charakter seines Buchs

— man kann nicht sagen verändert — fester ausbildete und schärfer hervortrat, hat er dem früheren Titel auch einen zweiten beigegeben: „Der Geist der Reformation und seine Gegensätze;" welcher für den zweiten Theil und für den nächsten, bald zu erwartenden, womit er das Werk schließen will, gelten soll. Natürlich darf man hier nicht Schilderungen von Haupt- und Staatsaktionen erwarten, die bei andern Schriftstellern zu finden sind, es ist dem Verfasser nicht einmal um eine, Luthers Fata im Einzelnen erschöpfende Biographie des Reformators zu thun; ja selbst dem berühmten Reichstag zu Worms macht er mit wenigen Zeilen ab und verweist um des Näheren willen auf Ranke. Dagegen findet man eine so reichliche Lese aus den gleichzeitigen Schriften, in denen sich die Ansichten und Gedanken der Zeitgenossen ausgesprochen haben, daß man sich eben dadurch in jenen strebenden, protestirenden, opponirenden Geist, der jenes Zeitalter charakterisirt, versetzt findet. Daraus aber geht dem Verfasser, was wohl auch schon von Andern angedeutet worden ist, mit der größten Bestimmtheit hervor, daß Luther nur der Träger des reformatorischen Elements war, daß dieses durch und durch im ganzen Volke waltete, und daß er selbst von ihm mehr fortgerissen und beherrscht wurde, als dasselbe zu beherrschen vermochte. Daneben ergeben sich denn gelegentlich auch andere, selbst in literar-historischer Hinsicht interessante neue Bestimmungen, z. B. daß die Schrift: „der gehobelte Eck," in welcher der bekannte Gegner Luther's bis aufs Blut gegeißelt wird, von Niemand anders als von Pirkheimer verfaßt seyn kann. Als eine besonders gelungene, vielleicht den Glanzpunkt des Ganzen ausmachende Parthie bezeichnen wir das 3te Kapitel, welches auf das eigentliche Wesen und den Inhalt der reformatorischen Richtung eingeht. Hier weist er insbesondere nach, daß es nicht blos eine religiöse, sondern auch eine politische Freiheit war, welche im Volke begehrt und ersehnt wurde, nicht aber eine bloß negirende und auflösende, sondern eine auf der Liebe, dem Wesen des Christenthums, begründete. Es ergeben sich dabei ungesucht Vergleichungen mit ähnlichen Bestrebungen in unserer Zeit, für

6

welche wir das Wort der socialen Reformation gefunden haben, und es wird dem geehrten Verfasser wohl selbst einleuchten, daß wenn er allerdings eine wesentliche Seite jener Zeit aufgedeckt und beleuchtet hat, schon die Billigkeit es erfordert, nicht blos ihren Silberblick, sondern auch die verschlackte Gestalt zu zeigen, in welcher sie später zum Vorschein gekommen ist. So sehr wir daher mit Erwartung dem folgenden Theile entgegen sehen, so glauben wir doch, daß er nicht der letzte seyn kann und wünschen vielmehr, daß es ihm gefallen möge, wenigstens in gleicher Ausdehnung wie Ranke, dem seine Schrift als nothwendige Ergänzung zur Seite steht, den Geist der Reformation bis auf den Augsburger Religionsfrieden zu verfolgen. L. —

Am 1. September 1843.

In Bezug auf den dritten Theil bemerken wir schließlich, daß der Leser durch die Neuheit der Forschungen und der Auffassung überrascht seyn wird, und daß er, wie überhaupt das ganze Werk, wesentliche Beiträge zum Verständniß der religiösen Fragen unserer Zeit liefert.

Dem vorstehenden Werke schließt sich das in unserm Verlage jüngst erschienene Werk an:

Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken

aus den Quellen bearbeitet

von Dr. Heinrich Wilhelm Bensen.

gr. 8. 2 Rthlr. 18 gr. oder 4 fl. 12 kr.

Der Herr Verfasser, bereits durch mehrere historische Arbeiten als Freund und Forscher der vaterländischen Geschichte rühmlichst bekannt, hat in dem vorliegenden Werke eine schwierige Aufgabe glücklich gelöst. Er hat gleichzeitig mit Ranke die Ehre der teutschen Bauern des 15. u. 16. Jahrh. gerettet.

Durch viele seltene Handschriften und langjähriges, mühevolles Studium wurde der Verfasser in den Stand gesetzt diese historische Aufgabe, an der sich so viele Gelehrte vergebens versuchten, vollständig zu lösen und dadurch einen sehr wichtigen Abschnitt der fränkischen Geschichte, wie auch hauptsächlich die Reformationshistorie der teutschen Kirche, zu beleuchten. Der Inhalt der Schrift ist eben so denkwürdig und interessant, als ihre Darstellung klar und würdig, und ihre Sprache höchst gefällig und anziehend, es wird daher Dr. Bensen in den deutschen Jahrbüchern mit allem Rechte der „Tacitus des Bauernkrieges" genannt. Wir sind überzeugt, daß diese bis jetzt gewiß vollständigste und gründlichste Geschichte des Bauernkrieges jedem Freunde der vaterländischen Geschichte eine sehr willkommene Erscheinung seyn wird. —

Zum Schluß erlauben wir uns auf die äußerst günstigen Recensionen in dem theolog. Literaturblatt, in der literarischen Zeitung, im allgem. Anzeiger, in der Zeitschrift für die historische Theologie, in Lewald's Europa, in den deutschen Jahrbüchern, Ledebur's Repertorium, im Literaturblatt z. Morgenblatt, Gersdorf's Repertorium u. s. w. zu verweisen. —

In keiner theologischen Bibliothek sollte fehlen:

Richard von St. Victor

und

Johannes Ruysbrök.

Zur Geschichte der mystischen Theologie

von Dr. J. G. V. Engelhardt,

Kirchenrath und Professor.

gr. 8. 1 Rthlr. 18 gGr. oder 3 fl.

Bekanntlich hat sich der Herr Verfasser schon mannichfache Verdienste um die historische Theologie erworben; sein Name wird in der gelehrten Welt, mit hoher Achtung genannt. Auch diese Schrift giebt einen neuen Beweis von dem eben so gründlichen als umfassenden Studium ihres Verfassers und liefert einen wichtigen

Beitrag zur genauen Kenntniß der mystischen Theologie des Mittelalters, indem sie die Systeme zweier berühmter, auf den wissenschaftlichen und religiösen Zustand ihres Zeitalters einflußreichen Männer, nach ihren hinterlassenen Werken darstellt. — Sie giebt ein neues höchst beachtungswerthes Material für die weitere Behandlung der Dogmengeschichte des Mittelalters, und man wird für diese Arbeit um so dankbarer seyn, je schärfer in ihr der Unterschied zwischen kirchlicher und unkirchlicher Mystik erörtert und festgehalten, je mehr gerade durch sie Licht über die mystische Theologie jener Zeit verbreitet wird, und die ganze Schrift davon zeugt, daß der Herr Verfasser mit größter Sorgfalt, Gründlichkeit und Umsicht sie abgefaßt hat. (So u. s. w. im theol. Literaturblatt 1840. Nr. 69.) Im ähnlichen Sinne sprechen sich auch die übrigen Beurtheilungen aus, und können wir uns daher mit Recht aller Anpreisungen enthalten.

Vom Tage des Herrn.

Mit besonderer Berücksichtigung

der Schrift Liebetrut's:

Der Tag des Herrn und seine Feier.

Von **Dr. G. Fr. Wilh. Rücker,** Professor.

gr. 8. 14 gr. oder 54 kr.

Diese Schrift enthält zunächst eine historische Darstellung der Idee vom Tage des Herrn nach ihrer Entstehung, Ausbildung und Verbreitung von der frühesten Zeit bis auf die Zeiten der ersten christlichen Jahrhunderte herab. Dann folgt die Begründung des Princips der Sonntagsfeier, wobei die Ansicht von einer Fortbildung des Sabbaths in den Sonntag beleuchtet wird. Zuletzt werden aus der großen Menge gesetzlicher Bestimmungen über jene Feier einige der interessantesten mitgetheilt und die Frage, wie eine dem Geiste des Christenthums entsprechende Sonntagsfeier wiederherzustellen sey, in den Hauptmomenten erörtert. Der Anhang giebt wichtige, die Frage nach dem Princip der Sonntagsfeier betreffende Stellen aus den alten Kirchenordnungen.

Klarheit der Darstellung, Gründlichkeit in der Untersuchung des fraglichen Gegenstandes und die gelungene Widerlegung der Liebetrutischen Schrift ist in den öffentlichen Anzeigen anerkannt.

Palm'sche Verlagsbuchhandlung
in Erlangen.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1844 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1844.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Schrift des Walter von St. Victor Contra novas haereses, gewöhnlich Contra IV labyrinthos Galliae betitelt.

Von
Adolph Planck,
Doctor der Philosophie.

Bei dem großen Eifer, mit welchem in unsern Tagen das Studium der christlichen Dogmengeschichte sich den so lange beinahe ganz vernachlässigten Erzeugnissen der mittelalterlichen Theologie zuwendet, darf die Bearbeitung einer bis jetzt noch nirgends vollständig gedruckten und auch ihrem Inhalte nach so gut als unbeachtet gelassenen Schrift sich versprechen, wenigstens von denjenigen, die eine gründlichere Kenntniß der Entwickelung der Dogmen anstreben, nicht als überflüssig angesehen zu werden. Das Interesse für dieselbe wird ohne Zweifel dadurch noch gesteigert, daß sie sich fast ausschließlich mit der Trinität und Christologie beschäftigt — also mit den beiden Dogmen, die an sich den Gegensatz zum Außerchristlichen am unmittelbarsten enthalten, deren Ausbildung und Begründung die größten Kirchenlehrer aller Jahrhunderte die ganze Kraft ihrer Speculation zugewendet und in welchen die christliche Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt überhaupt vollständig niedergelegt ist.

Der Darlegung des theologischen Inhalts unserer Schrift schicken wir einige Bemerkungen über die Quelle, aus der wir geschöpft, und über die Person und das Zeitalter des Verfassers derselben voran.

Das in der großen königlichen Bibliothek zu Paris befindliche Manuscript, dem wir unsere Darstellung verdanken, hat den Titel: **Walteri Prioris Sancti Victoris contra novas haereses libri IV.** Die Zeit der Abfassung desselben ist nirgends angegeben; die Vorbemerkung des Abschreibers sagt nur, daß Mabillon das erste der vier Bücher zu Rom in der Bibliothek reginae Sueciae gefunden, daß der Abschreiber dasselbe mit dem codex Victorinus verglichen und die drei übrigen Bücher dazu geschrieben habe, quoniam publica luce haud indignum indicavimus. Das Ganze theilen wir in vier Abschnitte. Zuerst gibt die Vorbemerkung des Abschreibers einige Nachrichten über die Labyrinthe und ihre Bestreiter. Darauf folgt zweitens der Prolog, der mit den vier Büchern das Werk zu beendigen scheint. Das Manuscript hat bis dahin 78 Seiten in Folio, ist bis zur Mitte des zweiten Buches ziemlich unleserlich, von da bis zum Ende der Schrift von einer und derselben Hand gut geschrieben. Drittens gibt ein neuer Abschnitt bis Seite 102. mit dem Titel: quos duces habeant isti novi haeretici, zuerst Auszüge aus den Schriften des Hilarius, Augustin, des heiligen Bernhard, dann mehrere päpstliche Decrete aus früherer und späterer Zeit; sofort viele Belege aus den Schriften der Häretiker und eine zum Theile neue, zum Theile wiederholte Widerlegung derselben; zum Schlusse eine Recapitulation aller Irrthümer, die bestritten worden sind. Viertens enthält ein unpaginirter Abschnitt von acht Seiten, welcher einer Randbemerkung zufolge nach dem Anfange des zweiten Buches einzureihen wäre, große Auszüge aus Petrus Lombardus über die Begriffe von οὐσία, εἶδος und die übrigen Streitfragen des Nominalismus und Realismus. Hier noch

übrige Blätter geben ein Verzeichniß der Kapitelaufschriften von den 4 Büchern und ein Register aller möglichen Ketzereien, als deren letzte und 38. die der Nihilianistae angegeben ist. Der Schluß dieses Verzeichnisses, die Gleichmäßigkeit der Polemik, die jeweilige Beziehung auf oben Gesagtes, so wie die Versicherung des Abschreibers selbst bürgen uns dafür, daß außer der observatio praevia Alles von Walterus de Sto Victore ist, als dessen Werk auch Buläus [1] in seiner historia universitatis Parisiensis die beiden letzten Abschnitte citirt [2].

Was den Titel der Schrift betrifft, so fanden wir denselben in der Ausdehnung, wie ihn Gieseler aus Buläus gibt, nirgends; auch scheint der kürzere Titel contra IV labyrinthos Franciae oder Galliae nur aus dem Prolog entstanden zu seyn; denn auch er fehlt in unserem Manuscript. — Ueber die Entstehung der Schrift und den Verfasser gibt uns die observatio praevia und der Prolog einigen Aufschluß. Jene beginnt mit dem Satze, daß unter den vielen Irrthümern Abälard's einer der bedeutendsten derjenige gewesen, quo Christum asseruit secundum quod homo est, non esse aliquid. Man habe

---

1) Nach Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, II. Band, 2. Abtheilung, S. 370. ist Buläus bis jetzt der Einzige, aus dem man sich über unsere Schrift unterrichten konnte. Er spricht davon im II. Bande 1665. S. 200. 201. 402 — 406. 431. 553. 562. und besonders 629 — 660. Ueber das Manuscript, das er benutzt, sagt er uns nichts, sondern nur (S. 402.), daß bei S. Victor diese vier Bücher in zwei Exemplaren sich vorgefunden. Er hat wohl aus diesen abdrucken lassen; denn vom pariser Codex weicht er öfters ab, nimmt es überhaupt mit den Lesarten nicht genau, sondern citirt eine und dieselbe Stelle an zwei verschiedenen Orten ganz verschieden. Vergl. Anmerk. 13.

2) Vergl. Bulä. a. a. O. S. 201. 403. 553. Das Manuscript sagt am Ende des IV. Buches: hic opus suum concluserat Walterus, legebaturque pro more: explicit liber IV.; hac vero deleta clausula, quae sequuntur ipse addidit; certe scripta sunt manu aeque antiqua, tametsi diversa.

diesen Satz von Anfang an als Verleumdung verworfen, derselbe habe sich aber doch bei Vielen Eingang verschafft, besonders bei Petrus Lombardus, Gilbert von Porreta und Petrus Pictavinus, — diese drei mit Abälard sind die vier Häretiker, gegen die unsere Schrift gerichtet ist. Nach der Vorbemerkung zwar hätten die vielen großen Schüler jener Männer dieser Irrlehre keineswegs Beifall geschenkt; wie sehr sie jedoch selbst bei den höchsten Dienern der Curie verbreitet war, sehen wir daraus, daß der Papst Alexander III. im Jahre 1179 nicht einmal einen entscheidenden Beschluß [3]) gegen dieselbe fassen konnte, ne, wie es heißt, Cardinalibus, qui Petri Lombardi discipuli fuerant, molestiam crearet. Er schrieb jedoch sehr ernstlich an den Erzbischof Wilhelm in Paris, er solle durch eine Versammlung der Bischöfe darauf wirken, daß diese Lehre gänzlich abgeschafft und Christus den magistris studentibus als perfectus homo und perfectus deus vorgetragen würde.

Ohne Zweifel verdankt unsere Schrift ihre Entstehung theilweise diesem Schreiben des Papstes; denn sie verfällt nur zu oft in den oberflächlichen Ton einer eilig geschriebenen Gelegenheitsschrift. Der Anfang des Prologs: quisquis haec legerit, non dubitabit IV labyrinthos Franciae — folgen die vier Namen — uno spiritu Aristotelico afflatos, dum ineffabilia S. trinitatis et incarnationis scholastica levitate tractarent, multas haereses olim vomuisse et adhuc errores pullulare, führt uns sogleich mitten in die Sache hinein. Es war jedoch nicht bloß die Anwendung der Dialektik des Aristo-

3) Walter selbst erzählt im Prologe die Sache näher so: als der Papst über die Häretiker vortragen wollte, fielen ihm die Schüler des Lombarden in die Rede: Domine, alia maiora suscepimus tractanda, worauf der Papst: immo, de haereticis! quod illi audientes egressi de consistorio. Ja ein Bischof Adam Walensis habe sogar gesagt: ego defendam sententias! Quid plura! setzt Walter bei, cessent iam putidae ranarum garrulitates! Vergl. auch Bulä. a. a. O. S. 431.

teles auf die Dogmen, die dem Verfasser so gefährlich erschien, sondern als ganz besonders ärgerlich rügt er auch die Form, unter der die Gegner ihre Ansichten darstellen, und die Art und Weise, wie sie mit der Tradition und Autorität der Kirchenväter verfahren.

Indem sie ihre Irrthümer sub aliorum personis limant, acuunt, roborant, wälzen sie den Verdacht der Häresie von sich weg; besonders aber verwirre der Lombarde, indem er sich für seine Ketzereien auf die heiligen Väter berufe, Alles quantum in ipso est, dermaßen, daß nicht einmal die Catholici selbst die catholica fides erkennen können.

Dieser auch im Fortgange der Schrift immer wiederholte Vorwurf läßt uns in Walter den Theologen sehen, der das Princip der katholischen Kirche richtig erkannt hat, und sofern die Scholastik der erste bedeutendere Versuch ist, das theologische Denken vom Drucke der Autorität zu emancipiren, so hat unsere Schrift wenigstens das Verdienst, die der orthodoxen Stabilität von dieser Seite drohende Gefahr scharf eingesehen und bezeichnet zu haben. Dieser Zug aber zeigt uns in Walter auch den Victoriner. Man weiß, wie hoch Hugo von St. Victor [4]) bei aller Anerkennung des Nutzens der Philosophie die Autorität der Kirchenväter stellt; sie sind ihm geradezu der dritte Theil des neuen Testaments. Auch der noch freiere Richard [5]) stimmt in dieser Hinsicht mit seinem Vorgänger überein. Wenn nun ein Abälard dieser kategorischen Glaubensforderung den Spruch Sir. 19, 4. entgegensetzt: qui cito credit, levis est corde et minorabitur, wenn er den Propheten und Kirchenlehrern der ältesten Zeit Irrthümer vorwirft: so mußte sich ein echter Schüler so

4) Vergl. Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit u. s. w. Band II. S. 350 ff., und Helfferich, die christl. Mystik. 1842. I. Bd. S. 363 ff., besonders Liebner, Hugo von St. Victor, S. 52. 62. 85. 98. 180 und sonst.

5) Vergl. Engelhardt, Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroek, 1838. S. 12—15. S. 99 ff.

großer Lehrer nothwendig zum Kampfe aufgefordert fühlen. Abälard erschien außerdem für einen Prior dieses Klosters, selbst nachdem er längst todt war, als eine höchst widerliche Persönlichkeit, da er den Gründer desselben, Wilhelm von Champeaux, während seines Lebens so vielfach beunruhigt hatte und bei seinen Zeitgenossen und später den Ruhm genoß, jenen überwunden zu haben.

Der Gegensatz zu der Richtung Abälard's dauerte seit den Zeiten Wilhelm's in St. Victor fort; man hat es aber an den beiden großen Victorinern, Hugo und Richard, besonders an dem Zeitgenossen Abälard's, Hugo, als ein Zeichen seines gebildeten, echt wissenschaftlichen Geistes immer gerühmt, wie leidenschaftslos und meist, ohne ihn zu nennen, er diesen Feind bekämpfte. Es scheint, in Walter wich dieser Geist der Liebe — das Princip der ganzen Richtung jener beiden großen Victoriner — dem bittern Tone kirchlicher Strenge und der hierarchischen Wuth gegen jede heterodoxe Ansicht. Ja er trägt 40 Jahre nach dem Tode des Gegners noch darauf an, seine Schriften zu verbrennen. Sonst wissen wir freilich von diesem Walter nicht viel. Die Vorbemerkung nennt als den Ersten, der so verkehrte Dogmen zu widerlegen gesucht, den Jakob von Cornuba, der, je eifriger er selbst zuvor den Lombarden vertheidigt und schädliches Gift gespieen, desto angelegentlicher nachher seinen Fehler gut gemacht habe. Bald nach diesem habe Walter, Prior von St. Victor, die Kirchenlehre vertheidigt, — illo tempore theologus insignis, wie es heißt. Die Schrift selbst enthält nichts über seine näheren Verhältnisse.

Bulāus [6]) wiederholt das obige Lob und fügt bei, daß Walter der sechste Abbas von St. Victor, Nachfolger des 1173 gestorbenen Richard gewesen, und daß er sein Buch ums Jahr 1180, noch zu Lebzeiten des Picta-

6) Vergl. Bulä. a. a. O. S. 402. 629.

viners geschrieben habe. Ueber die Wirkung oder den Beifall der Schrift hat uns Buläus nichts mitgetheilt. Johannes von Cornuba hatte es bekanntlich durch sein 1175 an Alexander III. gerichtetes Eulogium durchgesetzt, daß 1179 die Christologie des Lombarden verdammt wurde; der Nachfolger Walter's, Joachim von Flora, machte dagegen um so weniger sein Glück, da er selbst 1215 um seiner Angriffe willen verdammt wurde. Ob Gualterus de Mauretania seine Schrift de incarnatione [7]), vielleicht durch Walter's Widerlegung bewogen, zurückgenommen, kann man nicht wohl entscheiden. Daß seine Angriffe und Warnungen die mächtig herandringende Entwickelung der Scholastik, deren erste Periode gerade mit ihm endet, nicht aufgehalten habe, ist historische Thatsache. Das Princip derselben mußte durch seinen eigenen Verlauf seine Unvollkommenheit darlegen. Walter's Polemik kam schon in dieser Hinsicht zu früh und zu sehr von außen her; ob sie aber, auch abgesehen von diesen Gründen, ihrer innern Beschaffenheit nach mächtig genug gewesen wäre, die neue Richtung aufzuhalten oder umzugestalten, diese Frage muß sich durch die Darstellung der Schrift selbst beantworten.

Walter sagt am Ende seiner Schrift, wie in den Werken seiner Gegner sich noch gar vieles Häretische über die Lehren von der Schöpfung, dem Urzustande, Falle, der Erlösung, Auferstehung und den Sacramenten finde; er habe es aber übergangen. Tantum de mysteriis S. Trinitatis et incarnationis pauca diximus, quia his vivimus. Daß die Christologie auch um ihrer praktisch-religiösen Bedeutung willen ein so hochwichtiges Dogma sey, ist von selbst klar; wie aber auch die Trinität zu den Dogmen gehöre, durch die wir leben, dieß schien den Scho-

7) Vergl. Bulä. a. a. O. S. 201.—S. 199. nennt er unter den Bestreitern Abälard's auch einen gewissen Gaufridus Antissiodorensis.

lastikern weniger einzuleuchten. Neue Untersuchungen über diese hätte unser Victoriner auch aus dem Grunde weniger übel aufnehmen sollen, als seine beiden Vorgänger ihrer eigenen Speculation über diese Lehre freien Lauf gelassen hatten. Allein er ist ein starrer Anhänger der Tradition, der sich kaum die Mühe gibt, die Häresie gründlich anzusehen, wenn diese auch noch so sehr berechtigt seyn mag. Denn die ganze alte Theologie mit allen ihren Distinctionen hatte es doch nie verhindern können, daß der Widerspruch nicht immer wieder aufs Neue hervorbrach. Den Ort, wo ein neuer Widerspruch von unsern Scholastikern erhoben wurde, und den innern Grund von diesem wollen wir in der Kürze entwickeln.

Um die kirchliche Lehre von der Trinität ihrem Ursprunge nach richtig zu begreifen und die Nothwendigkeit ihrer Bestreitung einzusehen, muß man wohl stets unterscheiden, wie viel ihre Ausbildung der rein speculativen Forschung und wie viel sie der christlichen Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt verdankt. Die rein speculative Trinitätslehre, d. h. das Setzen einer dreifachen Beziehung des göttlichen Wesens in und zu sich selbst ist ein Postulat für jede metaphysische Gotteslehre, und auch diejenige Auffassung, die der rein immanenten Selbstanschauung Gottes eine Beziehung auf die Welt substituirt, z. B. die philonische Logoslehre, ist noch ganz unabhängig vom christlichen Standpunkte aufgestellt worden. Da es die Aufgabe jedes philosophischen Systems ist, Gott und Welt in ihrem ewigen Verhältnisse zu begreifen, wobei freilich die Gefahr für alle Philosophen so nahe lag, entweder mit Pantheismus oder Dualismus zu endigen: so müssen wir diejenigen Systeme, die durch die Logoslehre ein reales Verhältniß zwischen Gott und Welt festsetzen zu müssen glaubten, als einen Fortschritt gegen die rein immanente Trinitätslehre betrachten. Allein, wenn wir die in der neuesten Zeit nun so vollständig durchforschte

Geschichte dieses Dogma vergleichen, werden wir auch gestehen müssen, wie es als unmöglich erscheint, die immanente Trinitätslehre mit der transeunten in ein angemessenes Verhältniß zu setzen. In allen speculativen Systemen, die die Welt als Moment der göttlichen Selbstmittheilung oder Vermittelung Gottes mit sich selbst gefaßt, bleibt immer ein unausgeglichener Rest übrig, und die geschlossene Einheit der immanenten Trinität wird durch die transeunte stets gefährdet oder aufgehoben. Es fällt Jedem von selbst in die Augen, wie die vielgerühmte hegel'sche Lehre diesen Widerspruch gleichfalls nicht überwunden hat. Die Selbstvermittelung der Idee konnte als eine absolute bezeichnet werden, nur sofern die rein ideale Seite der Entwickelung im Reiche des Geistes hervorgehoben wird; die physische Welt und die räumlich-zeitliche Entwickelung der geistigen ist zwar als das Andere der Idee und als von dieser selbst gesetzt bezeichnet, allein die Idee muß stets übergreifen und das reale, zeitliche Werden bildet stets einen Widerspruch zu der an sich ewigen Idee, die selbst wieder der Forderung eines objectiven Gottesbegriffs nicht genügt. —

Durch die Anwendung der Logoslehre auf die Menschwerdung Gottes in Christo wurde diese Schwierigkeit nicht gehoben, sondern verstärkt. Denn nun ist es bald die Ausschließlichkeit dieser einzelnen Person, die einen Widerspruch bildet zur universellen Selbstmittheilung Gottes an die Welt, bald sind es eben die beiden Naturen in Christo selbst, für deren Einheit sich der richtige Begriff nicht finden läßt. Die Art, wie die meisten speculativen Kirchenlehrer den Logos Christus mit der allgemeinen Menschwerdung Gottes im endlichen Geiste überhaupt zusammenfallen ließen, bildete stets einen Gegensatz gegen die specifisch christliche Weltanschauung; diese dagegen brachte es mit allen ihren Synoden doch nie zu einer von der Vernunft anerkennbaren Christologie. Die

Scholastik ist, wie man sie gewiß richtig bezeichnet hat, der Wendepunkt der transcendenten Anschauung der alten Welt zur Immanenz. Noch schwebend und schwankend zwischen beiden Standpunkten erkennt sich doch das Denken als die Macht über die hergebrachten Bestimmungen; es zweifelt und es widerlegt. Die Mystik hält gewaltsam fest an dem Himmel der göttlichen Objectivität; die Scholastik mit dem Bewußtseyn des Unterschieds beider Welten fragt, ob es denn möglich sey, daß die göttliche Trinität Mensch geworden. Sie bestreitet das Geheimniß der Incarnation aus dem doppelten Grunde, weil es einmal für die überweltliche, Alles von Ewigkeit schon seyende Trinität unmöglich ist, etwas zu werden, und zweitens, weil der Begriff der menschlichen Natur diese Vereinigung ausschließt. Und gerade diese Art der Beziehung der Christologie auf die Trinität, wie sie von diesen Scholastikern gemacht wurde, scheint uns das Neue in der Entwickelung dieser Dogmen; eingesehen zu haben, wie diese beiden Dogmen sich wechselseitig aufheben, ist ihr Verdienst. Die Frage des Lombarden, ob Gott überhaupt etwas geworden seyn könne, was er nicht von Ewigkeit gewesen, erscheint auch für die Philosophie von der höchsten Wichtigkeit; denn sie fällt am Ende ganz zusammen mit der nach zeitlicher oder ewiger Schöpfung. Ist aber das Verhältniß Gottes zur Welt ein ewiges, so muß die Trinitätslehre ihr kirchliches Gepräge dem allgemeinen, speculativen aufopfern. Die Christologie hat aber darum nicht zu verschwinden; der Lombarde hat nicht gesagt: Christus omnino nihil est; in der zeitlichen Rückführung des endlichen Geistes zum absoluten nimmt die Person des Erlösers jedenfalls die oberste Stelle ein, und sofern eben der Grund dieser Person und ihres Werkes ein transcendenter seyn muß, bleibt für sie eine Präexistenz in den göttlichen Ideen, ein vorherbestimmtes Auftreten in der Ge-

schichte, die die den göttlichen Zwecken gemäß sich enthüllende Offenbarung des absoluten Geistes ist.

Doch diese letztern Bemerkungen gehören nicht unmittelbar für unsern Zweck; nur das sollen sie sagen, daß in den Angriffen der Scholastik bereits die Keime einer vernünftigen Theologie verborgen liegen, und daß man sie darum erfolglos bekämpft, wenn man sich gegen sie nur mit der schwachen Waffe kirchlicher Traditionen und päpstlicher Anathematismen wendet.

Unsere Schrift bewegt sich vorzüglich in dem oben ausgeführten Widerspruche der Trinität zur Christologie; über die sich widerstreitenden Bestimmungen der Trinitätslehre für sich selbst ist sie ziemlich kurz. Wir beginnen mit dem Letztern, um Ordnung in die Darstellung zu bringen. Die Schrift selbst, wie schon gesagt, ist sehr ungeordnet geschrieben, und ihr Verständniß wird auch dadurch erschwert, daß so häufig die Häretiker nicht mit Namen bezeichnet, sondern ihre Sätze nur unter den Titeln: haeresis, oder de illo, de illis, qui etc., eingeführt sind, welche sofort ein neuer Abschnitt unter dem Titel: Catholicus bestreitet.

I. Die Lehre von der Trinität, für sich selbst betrachtet.

Der Widerspruch Roscellin's gegen die Einheit des Wesens, die ihm mit der Dreiheit der geschiedenen Personen nicht zusammen bestehen zu können schien, wiederholt sich bei Abälard und Gilbert. Die Geschiedenheit des Sohnes und des Geistes schließt auch ein eigenthümliches Wesen als Substrat in sich; die kirchliche una substantia dagegen hebt die personalis differentia und proprietas auf, und es muß daher bestritten werden, daß die drei Personen nur unus deus seyn sollen. Nach dem in

neuester Zeit so vielfach besprochenen [8]) Gegensatze des Nominalismus und Realismus ergibt sich auch ein doppelter Angriff auf die Trinitätslehre.

Wird realistisch der Begriff des unus deus premirt, so verschwindet die proprietas personae; die Dreiheit wird wie bei Sabellius nur eine Modification der Einheit; wird nominalistisch die Einheit als bloßer Collectivbegriff der drei Personen angesehen, so entsteht Tritheismus.

Für den ersten Fall führt das Manuscript (S. 89.) Sätze aus Gilbert an, worin er behauptet haben soll: Pater est veritas, i. e. verus, und ebenso: filius et spiritus s. sunt veritas; et hi tres simul non tres veritates, sed una veritas, i. e. unus verus. Gilbert nimmt somit realistisch das Wesen, den Begriff (veritas) als das, was die Sache, die Person (verus) constituirt. Wo also nur Ein Begriff, da ist auch nur Eine Person. Der Unterschied wird also als ein nichtiger gesetzt; die Trias engt sich zur Monas zusammen, wenn nicht, wie Gilbert in seinem zweiten und dritten Satze gethan, den drei Personen auch drei geschiedene Proprietäten, die als ewige Formen in den Personen sind, zu Grunde gelegt werden. Auch der Lombarde hat nach S. 91. eine Einwendung gegen die Einheit des Wesens. Wäre nur una natura für alle drei Personen, so wäre, „si de natura patris filius genitus est, filius de natura filii" gezeugt, und außerdem wäre der Sohn, wenn er aus der Natur von allen Dreien gezeugt wäre, multigenitus, nicht unigenitus.

Walter widerlegt diese Sätze nur mit dem Ausrufe: O obscuram explanationem! Gilbert hätte sagen sollen: Pater est verus, i. e. veritas etc., ergo tres veri et una veritas. Die drei Personen haben Ein Wesen, die veritas; jede derselben hat an dem Wesen so Theil, daß das We-

---

8) Vergl. besond. Baur a. a. O. S. 416 — 457. und Engelhardt a. a. O. S. 309.

sen die gesonderte Existenz der Personen bestehen läßt und sich ihnen doch ganz mittheilt.

Aber gerade die letztere Ansicht von der ganz in die Personen aufgenommenen Wesenseinheit führt die Nominalisten zu einem Angriff auf die Einheit des Wesens. Das Manuscript sagt (S. 90.), Einige seyen so toll, zu behaupten non eandem essentiam posse esse patrem, filium, spiritum s. sine personarum confusione. Die Einheit macht also die Dreiheit unmöglich; da aber das Wesen der Person eben nur in ihrem persönlichen Begriffe besteht, so folgt daraus, daß die Einheit, die divinitas, die allen dreien zukommt, bloße Form, ein leeres Wort ist. Am Anfange des zweiten Buchs [9]) wird aus der anonymen Schrift: Sententiae divinitatis (die aber nach Walter besser Sententiae temeritatis heißen sollte, da sie von Abälard selbst oder aus seinen Schriften excerpirt und nach den Decreten des Innocenz verbrannt werden sollte) Folgendes angeführt: Quaedam sunt personae tantum et non personales, sicuti humanitas et albedo, d. h. Allgemeinbegriffe, die allen Einzelnen zukommen, ohne einen individuellen Unterschied zu begründen. Auf die Theologie angewendet, sei divinitas ein Begriff, der allen drei Personen zukomme; divinitas ist also personae (was nothwendig der Genitiv seyn muß), kommt der Person nur äußerlich zu, wogegen die persona personalis beim Sohne z. B. die filiatio sey. Aus der durch Handschrift und Ausdruck schwierigen Stelle, die man auch durch Bulaus nicht leichter verstehen wird, geht jedenfalls so viel hervor, daß die divinitas ein bloßer flatus vocis ist und daß das Hauptmoment die drei geschiedenen Personen bilden.

Zugleich machten diese Angriffe auf einen alten Mangel der Trinitätslehre aufmerksam, nämlich auf den Man-

---

9) Vergl. II. Kap. 1. 2. und Bulä. a. a. O. S. 631.; im Manuscript auch S. 85.

gel der Unterscheidung zwischen deus, divinitas und pater. Der Pictaviner fragt, wer denn eigentlich zeuge in der Trinität. Die divina essentia offenbar nicht, denn diese sey ein aliquid und ein neutrum könne nicht zeugen. Somit müsse es der Vater seyn, der zeuge. Da nun aber unterschieden ist zwischen deus und divinitas, so wäre nun der Sohn bloß a patre, nicht aber ex essentia patris gezeugt. Aber — fragt nun hier der Lombarde — hat denn der Vater überhaupt selbst die essentia divina? Er selbst kann sich doch nicht gezeugt haben, die essentia aber konnte nicht zeugen, folglich (II, 2.) hat Gott selbst die essentia nicht. Sagen wir dagegen, die essentia habe gezeugt, so wären sich ja alle drei Personen ganz gleich; es gäbe drei Väter und drei Söhne und drei Geister, und der heilige Geist wäre selbst gezeugt und der Vater hätte zwei Söhne u. s. w. Aus Allem ergibt sich, daß die Dreiheit der Personen mit der Einheit des Wesens sich durchaus nicht in ein logisches Verhältniß setzen läßt.

Walter hat nun diese Einwürfe durchaus nicht widerlegt; sein ganzer Apparat ist aus Augustin und dem heiligen Bernhard genommen, welche beide versichern, es finde kein Widerspruch statt zwischen der Einheit der Substanz und der Dreiheit der Personen. Gegen die Trennung der divinitas von deus wird ganz einfach protestirt; die essentia divina sey weder species noch genus und der Unterschied der drei Personen von der Einheit sey ja eben durch die persönlichen Proprietäten gesichert. Walter nimmt also als bewiesen an, was zu beweisen war. Gegen die Einwendung des Lombarden fährt er besonders heftig los: quis hactenus audivit talia? rogo, ubi deus, ubi homo, ubi praelati, ubi ipsius iura humanae naturae? es habe ja doch jeder Mensch seine eigene Natur und doch alle zusammen nur una natura humana! — Diese Widerlegung wäre richtig, wenn die Kirche die drei Personen nicht zu einem unus deus machte; denn die una essentia läßt

ja der Gegner bestehen. — Ferner wiederholt Walter immer seinen Satz: der Sohn ist genitus aut de substantia aut ex nihilo. Da Letzteres selbst von den Gegnern nicht behauptet worden, so folge, daß er ex substantia genitus sey. Dann wird von der althergebrachten Verwechselung von deus und substantia aus gefragt, ob denn der allmächtige Gott sterilis sey; warum er nicht zeugen könne. — Gilbert hatte alle diese Einwendungen am schärfsten zusammengefaßt in den drei ersten seiner Artikel, die 1148 auf dem Concile zu Rheims besprochen wurden [10]). Walter hält sich nur an Bernhard's Antithesen und freut sich, an Augustin's Anwendung von Joh. 10, 30: ego et pater unum sumus auch einen Kernspruch für die Trinität gefunden zu haben, indem unum gegen die tritheistische Trennung, sumus gegen die falsche Einheit Gilbert's zeuge. Er fügt hinzu, wie gottlos es sey (S. 83.), daß die Ketzer sich überhaupt dieser heiligen Wörter Trinität ꝛc. bedienen; freilich führen auch die Teufel diese Dinge im Munde, sed non de verbis, sed de sensibus haeresis est. Ueber Abälard's Lehre wird nur Bernhard's Tractat [11]) de erroribus Abaelardi abgeschrieben, über die Lehre vom heiligen Geiste aber beiläufig (III, 13.) gesagt, daß auch die alten Griechen über den processus a filio katholisch denken; nur die Häretiker weichen ab und die späteren Griechen, qui in unitate schismatici sunt, in sacramento altaris fermentarii [12]), in processu haeretici.

II. Die Trinität im Verhältnisse zur Menschwerdung.

Die Angriffe auf die Trinität sind, wie wir gesehen haben, unwiderlegt geblieben; dieselben werden nun aber

10) Vergl. Gieseler, a. a. O. S. 366. Note und Baur, a. a. O. S. 510 ff.

11) Vergl. Gieseler, S. 361 ff.

12) Ueber diesen Vorwurf vergl. Gieseler, II. Abth. 1. Bd. S. 307.

noch gefährlicher hinsichtlich der Frage, wie es denn von der Trinität zur Menschwerdung kommen solle. War schon das Verhältniß der Wesensgleichheit zu der Verschiedenheit der Personen ein unbegreifliches, so steigert sich jetzt die Schwierigkeit, indem die Differenz der zweiten Person bis zur Menschwerdung ausgedehnt, der filius dei als filius hominis betrachtet werden soll. Dieß schien den Scholastikern einen doppelten Widerspruch zu bilden: 1) mit der Ewigkeit des göttlichen Wesens, das jedes Werden überhaupt ausschließt, weil es ewig ist und Alles schon von Ewigkeit gewesen seyn muß; 2) mit der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, die durch die Aufnahme des Menschensohnes eine quaternitas würde.

Gegen den dogmatischen Satz der Kirche: deus factus est homo, deus est homo, stellt Gilbert den entgegengesetzten auf, quod divina natura non sit incarnata. Denn es sey eine Inconvenienz, zu sagen, quod deus sit aliquid et quod non fuit ab aeterno (I, 6.), d. h. daß Gott etwas sey und zwar etwas, was er nicht ewig gewesen. Wird Christus nach seiner göttlichen Natur als ὁμοούσιος mit dem Vater angesehen, so gilt von ihm dasselbe, quod Christus non est, nisi quod fuit ab aeterno (I, 16.), und auch wenn wir die Differenz zwischen Vater und Sohn zugeben, so stimmt die ewige Zeugung des Sohnes zur zeitlichen Menschwerdung nimmermehr (II, 3. III, 1.). Der nähere Grund hiervon wird (II, 3. 4.) so angegeben: alle Autoritäten lehren, daß das assumens (die göttliche Natur) etwas (Mensch) geworden sey, was es nicht war. Dieß kann nun aber die göttliche Natur unmöglich, weil sie Alles schon ist; — denn sonst müßte man ja einwenden: deus est aliquid hodie, ergo recens deus est — also ist weder ein assumens noch ein assumtum. Denn hätte jenes Göttliche angenommen, so hätte es auch vollständig annehmen, also auch leiden und sterben müssen; da dieß aber weder geschehen ist, noch geschehen konnte, so folgt,

daß überhaupt nicht angenommen worden ist. Etwas verwickelter wird der Angriff durch die schon im ersten Theile entwickelte Unterscheidung von natura und persona, der zufolge gefragt werden muß, ob die Natur des Wortes oder die Person des Wortes die menschliche Natur oder Person angenommen habe. Der Lombarde sagt (S. 99.): da die gesammte Trinität die Formation suscepti hominis gebildet (gewirkt: operata sit) habe, aber bloß der Sohn den Menschen angenommen in singularitate personae, non in unitate naturae divinae, so habe nicht die Gottheit die menschliche Natur angenommen, sondern nur die zweite Person. Hieraus ergeben sich von selbst die zwei Angriffe auf die Christologie: erstens, wenn nur die Person die menschliche Natur angenommen, so fehlt Christo die göttliche Natur, da ja beim Lombarden zwischen natura und persona allenthalben geschieden ist. Und ebenso zweitens, wenn der Sohn bloß die natura humana angenommen, nicht aber die menschliche Person, so ist er auch nicht wahrer Mensch.

Der Lombarde hatte diese Einwendungen mehr in der Form von interessanten Fragen, quae plurimum continent utilitatis, sed nimium difficultatis et perplexitatis, vorgetragen, ohne sich eine Entscheidung zu getrauen, weil die Gelehrten zu sehr von einander abweichen. Schon dieß wird ihm sehr hart zum Vorwurfe gemacht (III, 1.). Non differunt sapientes dei,' ruft Walter aus, sed grammatici et haeretici, qui pueriliter certant. Denn nach dem einstimmigen Zeugniß aller Heiligen ist Gott Mensch geworden, so daß er blieb, was er war, aber annahm, was er nicht war, sine commixtione, sine divisione. Quid brevius? quid apertius? at incredulus garrit. Schon I, 1. wird gesagt, wie bei der Menschwerdung das Eine sine initio, das Andere a certo initio gewesen sey, und I, 6. aus Hilarius der Kernspruch angeführt: deo esse proprium, fuisse aliud, quam manebat, nec tamen non esse, quod

manserat. Der katholische Glaube werde um solcher Angriffe willen noch nicht zurückgenommen (II, 3.); es bleibe dabei: deus factus est homo. Freilich ist mit diesen kurzen und einfach seyn sollenden Sätzen so wenig gegen die Dialektik gewonnen, als mit der andern Versicherung, bei Gott sey es eben nun einmal so; man könne hier nicht streiten. Walter bedenkt gar nicht, wie die kirchliche Dogmatik eben auch durch die Ansichten Einzelner sich gebildet, und wie der Angriff auf die hergebrachten Lehrsätze nothwendig wurde, sobald im Interesse der Theologie als Wissenschaft schärfere Begriffsbestimmungen gegeben werden sollten.

Weniger wird man den Scholastikern Recht geben bei dem andern Angriffe, den sie nun umgekehrt von der Voraussetzung einer realen Menschwerdung auf die Trinität machen. Nach ihrer unermüdlichen Sucht, Alles in Widersprüche zu verwickeln, nehmen sie nun als wahr an, was sie so eben widerlegt, und bestreiten von der Menschwerdung aus die Trinität. Nach Walter (II, 4.) hatten sogar einige katholische Kirchenlehrer Christum die dritte Person in der Trinität genannt; doch bloß aus Ungenauigkeit, der Lombarde aber erkläre dieß mit diabolischen Argumenten. Christus sey nach ihm Gott als filius dei, aber ebenfalls als filius hominis; weil er nun auch als Menschensohn Gott sey, so werde die trinitas hierdurch zur quaternitas. Aehnliches hatte nach III, 3. Petrus Pictavinus gesagt; aber der Lombarde füge noch weit gottloser bei: wegen dieser und einiger andern Inconvenienzen behaupten Einige, daß Christus nach seiner menschlichen Seite weder Vater sey, noch überhaupt etwas in der Trinität. — Man wird mit Walter eine gewisse Perfidie in diesem Angriffe erkennen; doch konnte der Lombarde immerhin für sich anführen, daß die kirchliche Lehre in ihrer strengsten Consequenz zwei Personen im Gottmenschen annehmen müßte. Walter hält ihm dießmal

folgende Anrede: Rogo, tu es magister in Israel et episcopus in ecclesia, et sic blasphemas! Er wisse ja selbst, daß die Kirche bloß zwei Naturen, niemals aber zwei Personen in der Incarnation annehme, zwei Naturen, quas dividi secarique nulla ratio sinit. Quod et tu si crederes, non tam haeretica scriberes, sed damnares. Allerdings ist Christus auch nach seiner menschlichen Seite Person in der Trinität, sed idem cum assumente, in ungetheilter Einheit mit der göttlichen Natur; dieser Mensch ist auf eine ganz singuläre und unaussprechliche Weise Person und Gott in der Trinität. Also cur impie latras? Aber eben diese ganz singuläre Weise, in der die beiden Naturen Eins seyn sollten, schien den Scholastikern so unbegreiflich, daß sie auch diese von allen Seiten bestritten. Die Einwendungen gegen die Christologie, die sich in unserer Schrift angeführt und widerlegt finden, bringen wir unter folgende Hauptpunkte. — Es ist 1) das assumens selbst, das Aufnehmen der göttlichen Natur, das die Kirchenlehre unmöglich macht; denn die göttliche Natur würde um ihrer Uebermacht willen die Vollständigkeit der menschlichen stets verschlingen. 2) würde das assumtum, die menschliche Natur, die Incarnation aufheben; denn die menschliche Natur setzt für sich selbst eine vollständige Person und würde außerdem die göttliche verunreinigen. 3) hat der Tod Christi die Einheit der Naturen factisch aufgehoben; die Incarnation war somit eine bloß momentane; die menschliche Natur ist nie zur wirklichen Einheit der Person gelangt; sonst hätte Christus nicht sterben können. Aus diesen drei Punkten wird sich sodann das Resultat der scholastischen Christologie von selbst ableiten lassen.

III. Die Christologie, für sich selbst betrachtet.

Die doketische Christologie der Häretiker der ersten und zweiten Periode wiederholt sich in der Scholastik. Die Transcendenz des Absoluten überwiegt so sehr, daß die

menschliche Natur zu einem bloßen Scheine herabgesetzt wird. Der durch Tertullian, Origenes, Augustin und den Gegensatz des Apollinaris herbeigeführte Streit über die Seele Christi und über die caro animalis wird aufs Neue begonnen, um der Kirche das Gebilde ihrer Einen, aus zwei vollständigen unvermischten und ungeschiedenen Naturen bestehenden Person zu zerschlagen. Die Kirche lehrt, daß in der Incarnation die persona assumens (Sohn Gottes) unum idemque geworden sey mit dem assumtum (Menschensohn). Christus hat die Eigenschaften der menschlichen wie der göttlichen Natur (I, 12.). Als Gottessohn hat er omnia, quae dei sunt, per naturam, quae hominis, per gratiam; umgekehrt als Mensch hat er quae hominis sunt, per naturam, quae dei, per dignationem. In dem Unterschiede von natura und dignatio finden aber die Scholastiker den Widerspruch dieses Dogma. Was nur durch gratia oder dignatio geeinigt, nicht durch natura Eins ist, gibt niemals eine einzige wahrhafte Person, sondern löst sich immer wieder in zwei verschiedene Naturen auf. Zur vollständigen Menschwerdung wäre erforderlich, daß Christus auch nach seiner menschlichen Seite Person wäre, daß er nicht bloß die menschliche Natur, sondern auch die menschliche Person aufgenommen hätte. Nach I, 14—16. sagen Einige: humanitas Christi nihil est, quia persona non est unita personae. Die Kirchenlehre läßt die menschliche Natur mit der zweiten Person der Trinität vereinigt werden. Nun hat aber nach Boëthius gegen Nestorius das Wort sich nicht mit Leib und Seele geeinigt, und hätte auf der andern Seite die menschliche Natur sich mit dem Worte verbunden, so hätte ja eben so gut auch die göttliche Natur sich mit dem Worte verbinden lassen müssen. Da nun dieß noch Niemand behauptet habe, so folge, daß überhaupt die Person des Sohnes Gottes mit nichts geeinigt sey, sondern es seyen in derselben schlechtweg drei, verbum, caro, anima (II, 4.). Man sieht von selbst, wie der ganze Angriff wieder auf der Trennung von Natur und Person

und der Unmöglichkeit ihres Zusammengehens beruht. Was der Glaube in der concreten Persönlichkeit des Gottmenschen anschaut, wird von den Scholastikern in seine abstracten Momente zerlegt, und für die lebendige Einheit geben sie uns einen todten Begriff von einer Person, die ohne Natur ist und nie mit einer Natur sich einigen kann. Weil nun aber diese Person des Wortes nicht einigt, so wird die bloße Natur des Wortes vermöge ihrer ewigen Transcendenz noch viel weniger sich einigen können; und daraus ergäbe sich die Folge, daß Christus überhaupt keine Person ist. Seele und Leib könnten, da sie mit der Person des Wortes nicht geeinigt sind, nur unter einander selbst geeinigt seyn, — anima unita est carni — und im besten Falle könnte man sagen: divinitas unita est humanitati, nicht aber deus est homo. Divinitas und humanitas sind ja aber selbst wieder bei den Scholastikern bloße flatus vocis und ihre Verbindung gäbe somit bloß den formalen Begriff, nicht aber die reale Einheit des Gottmenschen; sollten sie jedoch realistisch gefaßt werden, so kehrt die alte Schwierigkeit der Vereinbarkeit wieder, und das Ende dieser Streitfrage ist nie abzusehen.

Der Angriff ist dießmal für unsern Victoriner etwas zu verwickelt, um ihn philosophisch zu widerlegen. Die scholastische Forderung, zur Menschwerdung Gottes nicht bloß eine göttliche Person mit einer menschlichen Natur sich vereinigen zu lassen, sondern zwei Personen zu lehren, die in Eins zusammengehen, weil sonst die menschliche Natur immer nur als ein Accidens der göttlichen erscheint — diese Forderung erscheint ihm eben so sinnlos, als die Spaltung der Begriffe von Person und Natur des Wortes. Qui suscepit et quod suscepit, una eademque persona sunt. Das Wort ist nicht bloß im Menschen, sondern ist selbst Mensch; die Menschheit ist aufs allergewisseste Person, aber keine andere, als die des Wortes; denn das Wort hat von Maria nur die Natur, nicht die Person

aufgenommen; beide sind eine Person, so daß auch für die Trinität kein Widerspruch entstehen kann. Denn seit der aufgenommene Mensch Gott zu seyn anfing, fing er an, keine andere Person zu werden, als die des Aufnehmenden. Einer menschlichen Person bedurfte es zur Menschwerdung nicht; die menschliche Natur ist ja Person geworden. — Gegen die häretische These, daß die menschliche Natur nicht mit der Person des Wortes, sondern nur mit seiner Natur geeinigt sey, weßhalb in Christo bloß drei Theile, aber keine Person gesetzt wurde, fährt er heftig los: obstupescite non dialecticam, sed diabolicam artem! ergo unus non est unus, idem non est idem, persona non est persona! Quis audivit unquam talia? revera Athenienses et omnes hospites, i. e. haeretici ad nihil vacant, nisi aut audire aut dicere aliquid novi. Schon Augustin habe sich gegen solche frivole Argumente auf Joh. 8, 58: ego sum ante Abraham, berufen, welche Stelle beweise, daß Christus immer in diesem Mysterium der Einheit der Person gewesen sey.

Wie aber die Einheit der Person des Gottmenschen sich auflöst, wenn man sie von der persona Verbi aus construiren will, so löst sich dieselbe auch auf, wenn man den Begriff der menschlichen Natur streng faßt. Wie Christus als homo assumtus unmöglich Person, Gott, Sohn Gottes, König der Herrlichkeit u. s. w. seyn konnte, so konnte er auch nicht, wenn er alle diese überschwenglichen Prädicate hatte, Mensch seyn (I, 1.), weil sich so widersprechende Begriffe nicht zusammendenken lassen. Nach II, 2. schwatzen die Häretiker viel Unsinniges über die humanitas. Sie sagen: der Mensch ist nur Mensch durch die Menschheit, also humanitati debet, quod homo est. Wäre also Christus Mensch, so müßte er es auch im strengsten Sinne seyn; er wäre es dann natura durch den Begriff der Menschheit, nicht gratia aut dignatione. Man sieht, dieß ist der realistisch gedachte Begriff der

humanitas. Der Häretiker dreht sich nun aber rasch auf die nominalistische Seite und sagt: sed humanitas nihil est. Verdankt also der Mensch sein Daseyn der Menschheit, so verdankt er sie einem Nichts; also ist überhaupt jeder Mensch nichts, also ist kein Mensch und Christus ebenfalls nicht Mensch. — Schon oben unterbricht Walter den Häretiker, der übrigens hier (II, 2.) nicht mit Namen bezeichnet ist, sehr naiv durch falsum est! non humanitati, sed deo debet homo, quod homo est! nun aber hat er Recht, bei diesen dialektischen Gaukeleien auszurufen: „o monstrum! o insania! invicem destruunt, invicem concedunt!" Wie konnte der Häretiker einen Satz annehmen und von ihm aus das Dogma bestreiten, wenn er selbst jenen Satz als einen nichtssagenden weiß! Dem Resultate, daß überhaupt kein Mensch existire, kann Walter glücklich und klar entgegensetzen: es gibt ja doch in der Erfahrung Menschen; also widerlegt die Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge die falschen Regeln der Philosophen. Mit echt scholastischer Spitzfindigkeit, der aber bereits eine Art von Ironie über das Dogma zu Grunde zu liegen scheint, hatte der Lombarde eine andere hier einschlagende Einwendung gemacht; nämlich er fragt, ob, wenn Gott die menschliche Natur wesentlich angenommen habe, es nicht auch möglich gewesen wäre, sie in sexu muliebri anzunehmen. Der Lombarde hält dieß wirklich für möglich, und dann mulier essentialiter deus esset. Der Pictaviner meinte, ob Gott nicht auch zwei Seelen und zwei Körper hätte aufnehmen können. Walter ist sehr empört über diese kindischen und blasphemischen Fragen. Es sey aber billig, daß die, welche über Gott Solches fragen, es zuerst über sich selbst fragen. Also: konnte Gott den Lombarden auch als Weib, oder Hund oder Esel schaffen? Ohne Zweifel; potuit ergo Petrus esse vel canis vel asina! (III, 1 — 3.) Sed nihil harum larvarum debuit et potuit fieri. Gott spricht ja Hebr. 1, 1. bloß von seinem filius, nicht von

seiner filia, und unser Gott ist Gott der Heerschaaren, also nicht effeminatus. Talibus mille malleis merito conteri posset os putidum haereticorum, nisi puderet etc.

Mehr hat die Polemik des Häretikers für sich anzuführen, wenn sie fordert, daß zu einer realen Menschwerdung auch Eingehen in die allgemeine Sündhaftigkeit, Leiden und Sterben von Seiten Gottes nothwendig wäre. II, 3. sagt der Häretiker, wenn die göttliche Natur überhaupt hätte annehmen können, so hätte sie Alles annehmen müssen, also auch Leiden und Sterben, was aber nur die Patripassianer behauptet, die Kirche aber verworfen habe. Deßhalb sey nun eben Christus nicht wahrhaft Mensch. Ganz mit demselben Widerspruche, womit die Kirche den Nestorius und Eutyches verdammt hat, indem sie gegen jenen die Einheit, gegen diesen die Zweiheit der Naturen geltend macht, schreibt hier Walter zwei ganz entgegengesetzte Stellen aus Hieronymus und Leo untereinander und wähnt, damit die Häresie zu widerlegen: im Leibe der Jungfrau konnte sine corruptione so gemischt und geeinigt werden, ut unus esset deus Christus et homo. Wendet man nun ein: also ist in diesem unus deus et homo auch deus gestorben, so erwidert er mit Leo: nein, denn das Verhältniß war von der Art, ut alteri altera natura non misceretur. Also ist Gott nicht Mensch geworden, würde der Häretiker sagen, denn es ist ja bloß der Mensch gestorben.

Bei einer realen Menschwerdung hätte Christo auch die allgemeine Sündhaftigkeit von seiner Geburt durch die Mutter anhängen müssen. Freilich hatten die Scholastiker die Forderung, daß Christus als Erlöser die Sünde an sich selbst hätte überwinden sollen, um ein wahrhaftes Vorbild zu seyn, nicht so direct ausgesprochen, wie neuere Philosophen; sie sagten nur von der Maria: sane obnoxia peccato potest dici et credi. Das Ergebniß einer solchen Abstammung für die Sündlosigkeit Christi ist aber

so klar und liegt so nahe, daß Walter diese selbst angegriffen glaubt und auf obiges sane etc. erwidert: nos contra, hoc nonnisi insane dici potest (III, 12.). Denn wie könnte Christus Hebr. 7, 24. ein unsündliches Opfer heißen, wenn sein Fleisch vel obnoxia vel mundata gewesen wäre? Auch bei der heiligen Mutter Gottes sollte man diese Frage gar nicht aufwerfen. Der Lombarde selbst lasse sie ja von der conceptio, d. h. vom 15. Jahre bis zum 50. heilig leben; die Kirche von ihrer Geburt an, und sehr schön sage Bernhard: mater fuit ante sancta, quam nata! Ganz empörend dagegen erscheint Waltern der Ausdruck, den er bei einem seiner Feinde gefunden, daß caro Verbi de sanguinibus formata gewesen sey. Dieß sey rusticanum und eine plane barbara vox! wogegen aus Ambrosius der richtige Ausdruck angegeben wird: „Iohannes senis muliercülae frigido sanguine nascitur, dominus ferventis iuvenculae flore progreditur! O vere auream linguam!" — Allein auch zugegeben, daß Gott nicht nothwendig hätte in Christo sterben müssen, der Tod des Gottmenschen begründet immer noch einen Haupteinwurf gegen die Kirchenlehre, sofern die Einheit der Person Christi durch die Trennung des Leibes von der Seele factisch aufgehoben, das Menschseyn Gottes somit als ein bloß momentanes zu betrachten ist. IV, 13. wird diese Häresе dem Johannes Damascenus beigelegt. Er fragt, ob, da Christus nach seiner menschlichen Natur gestorben, im Tode die Gottheit von Leib und Seele getrennt worden sey. Da sich die Gottheit nur mittelst der Seele mit dem Leibe vereinigen konnte, der Tod aber die Trennung des Leibes von der Seele ist, so folgt, daß durch den Tod die Gottheit von der Menschheit getrennt worden ist. Schärfer wird II, 5. dieselbe Einwendung so vorgetragen: da Niemand behaupten wird, daß Christus in illo triduo seines Todes Mensch gewesen, so folgt, daß Gott in jenem triduo ebenfalls nicht Mensch war. Nam quod ei dedit partium coniunctio (während

seines Lebens), id abstulit disiunctio (beim Tode); und wenn er auch weder Leib noch Seele verlor, so verlor er doch gerade die Hauptsache, nämlich das Band jener beiden, unde Christus nec deus nec homo videtur.

Walter kommt durch diesen Angriff in solche Noth, daß er seinen Catholicus erwidern läßt: tam impia, contraria, horribilia utrum ipse diabolus per se, an per arreptitium evomat, nemo nisi insanus dubitat. Doch macht er wider seine Gewohnheit dießmal selbst den Philosophen. Damit die Feinde sehen, wie auch die doctores theologiae die Dialektik verstehen, ohne aber an ihrem Glauben Schiffbruch zu leiden, wolle er sie an Aristoteles Definition von Individuum erinnern. Christus sey ja ein solches untheilbares Individuum, qui nullo modo caedi possit per partes! Christus ist als Eine und dieselbe Person auctor operis et opus auctoris, und die tres essentiae in ihm sind, wie Walter ganz treffend beifügt, convenientissima contrarietate una persona, die auch bleibt mortuo homine. Warum soll Christus nicht eodem tempore totus in inferno, totus in coelo gewesen seyn können? quid magnum Deo, si Ambrosius etc. (folgt eine Legende), si Petrus vel Paulus Romae iaceat tumulatus et in coelo sublimetur gloriosus? Cedat ergo veritati divinorum vanitas philosophorum! Daß Walter auch von der Spitzfindigkeit der Scholastiker Nutzen gezogen, zeigt die andere Widerlegung, die er darauf gründet, daß die Schrift an vielen Stellen die Menschen mortales nenne, d. h. mortuos, wiewohl sie noch leben; ferner heiße es ja: alle Menschen werden auferstehen, nicht: alle Seelen; somit sey der Mensch auch im Tode immer noch der ganze Mensch! Aristoteles Begriff der *οὐσία* fordere, daß, wo einmal die Accidentien zugegeben, man auch die ganze Natur zugeben müsse. Freilich wäre es noch viel leichter gewesen, aus Aristoteles zu zeigen, daß ein Individuum nicht aus zwei so verschiedenartigen Substanzen wie Gottheit und Menschheit zusammengehen könne. Die Scholastiker drangen ja gerade auf den Begriff der

Person, als vernünftiger Wesenheit einer individuellen Natur, die aber Christo nach Petrus Pictavinus (IV, 10.) gefehlt hat, weil seine Seele bloß seinen Körper belebt, nicht aber selbst die vernünftige Einheit seiner Person gebildet habe.

Aus allen diesen Angriffen ergibt sich nun für die Christologie unserer vier Häretiker folgendes Resultat. Die Person Christi kann unmöglich aus zwei vollständigen Naturen bestanden haben; wenn er Leib und Seele gehabt, so fehlt doch zur vollständigen Menschennatur noch das wahrhaft Personbildende, der menschliche Geist. Da dieser in ihm durch den göttlichen ganz und gar verdrängt wurde, so war die Menschheit bloß sein Kleid; er hat nur seine Hülle vom Leibe der Jungfrau genommen (I, 8. 9. IV, 16—18.), oder, wie der Lombarde sagt (III, 1.), die menschliche Natur nahm er bloß als vestimentum, ut persona Verbi mortalium oculis congruenter appareret. Man kann also schlechterdings nicht sagen: deus oder Christus est homo, sondern höchstens: habuit aliquid ab humanitate, oder hominem habebat (I, 11.). Da die Menschheit kein wirkliches, wesenhaftes Prädicat bildet, geht daher der Lombarde zu dem Satze fort: Christus in eo, quod est homo, non est aliquid (I, 3.), woraus (III, 5.) sogar gefolgert wird: weil Christus als Gott nicht Mensch, als Mensch nicht Gott, zugleich weder Gott noch Mensch ist, so ist Christus nichts. Dieses trostlose Resultat ist noch mit zwei ferneren Argumenten ausgestattet. Das erste geht von dem Begriffe des mediator aus (IV, 14.) und sagt, Christus als Mittler zwischen Gott und Menschen dürfe doch den zwei zu versöhnenden Parteien nicht selbst angehören; beide müssen ja versöhnt werden, können sich also nicht aus sich selbst versöhnen. Man sieht, wie dieß gerade die Umkehrung der anselm'schen Argumentation in Cur deus homo ist, welche Walter (IV, 26.) auch für sich anführt. Das andere Argument stützt sich auf die scholastische Einwendung gegen den Begriff

des Theils (II, 5.). Deus et homo können unmöglich die zwei constitutiven Theile Christi seyn. Theil überhaupt ist ein bloßes Wort, ohne Realität. Denn, wenn ein Theil dieselbe Realität hätte, wie das Ding selbst, so wäre ein Theil das Ding, das Ding Theil seiner selbst, weil ein Ding nur es selbst ist mit seinen Theilen. Wie Roscellin von diesen Begriffen gegen die Trinität gestritten, so wohl Abälard gegen die Gottmenschheit. Sind Gott und Mensch Theile Christi, so wäre also Christus Mensch, der Mensch wäre Christus, also ein Theil das Ganze und der ganze Christus Theil seiner selbst. Von der IV, 26. kurz bezeichneten Häresie, die von der Atomenlehre aus gegen die Christologie kämpft, bekennt der Verfasser, daß er sie so wenig verstanden hat, als ohne Zweifel Walter selbst, der sie als eine Albernheit verächtlich von sich weist.

Die Gründe, die Walter diesem Resultate der häretischen Angriffe entgegensetzt, sind nur aus der Lehre des neuen Testaments und der Kirchenväter genommen, welche letztere weit bessere Theologen gewesen, als diese modernen Doctoren. Christus konnte doch nicht bloß mit der menschlichen Natur überkleidet gewesen seyn; denn Joh. 1, 14. Kol. 2, 9. sey aufs deutlichste die Realität der menschlichen Natur ausgesprochen. Was in Christo soll denn gelitten haben, wenn nicht seine wahrhafte menschliche Natur? Hat er gelitten in accidentibus, so muß er auch substantia Eins mit uns gewesen seyn. Hebr. 2, 16. 17. wollte er ja selbst in allen Stücken unser Bruder seyn, und es sey doch unendlich besser, dem Herrn selbst zu glauben, der Matth. 28, 18. noch als Mensch von sich sage, daß ihm alle Gewalt gegeben sey, als dem Häretiker, der eben jene unaussprechliche Einheit nicht verstehe. 1 Kor. 15, 45. beweise der δεύτερος Ἀδὰμ die nothwendige Gleichartigkeit mit dem ersten. Scharfsinniger ist die Widerlegung des Nihilianismus aus Joh. 14, 28: Pater est maior me. Diese Stelle beweist nach der etwas verwickel-

ten und durch die Handschriften verdorbenen Lesart [13]) zweierlei: 1) Christus ist aliquid; 2) ist er homo. Wenn Christus sagt: pater maior est me, so frage ich: was ist also Christus und was ist er nicht? Sagt ihr, dieses me enthalte etwas, was Christus nicht ist, so hätte Christus (da er ja doch von sich spricht) gesagt, er sey etwas, was er nicht ist; quod non convenit veritati. Denn um sich mit dem Vater vergleichen zu können, muß er doch ein aliquid seyn. Was ist nun dieses aliquid, das in me steckt? Ihr sagt, es ist nicht Christus; so muß es doch irgend eine

---

13) Wir geben den Beweis nach unserer Verbesserung der Lesart. Der Untersatz des disjunctiven Schlusses heißt wörtlich: sed nulla substantia increata maior est patre. Da nun bewiesen werden soll: pater maior est me, und supponirt wird, das me sey substantia increata, so kann doch nicht geschlossen werden, keine ungeschaffene Substanz sey größer als der Vater, sondern bloß, der Vater selbst sey nicht größer als eine ungeschaffene Substanz, folglich müsse das me ein geschaffenes Wesen bezeichnen. Obige Lesart hätte gerade den Häretikern eine Ausflucht eröffnet, indem, wenn keine ungeschaffene Substanz größer als der Vater ist, umgekehrt der Vater größer seyn könnte, als sie; dann hätte Christus als irgend ein doketisches Wesen immer noch sagen können: pater maior est me, ohne darum Mensch seyn zu müssen, worauf doch die ganze Argumentation lossteuert. — Die Stelle scheint im Originale schon verdorben gewesen zu seyn; in unserem pariser Codex findet sich im ersten Buche überall die gleiche Abkürzung für er und re; unsere Stelle I, 3. aber ist im Manuscripte ganz sinnlos und deßhalb aus dem codex Victorinus obige Lesart patre sehr deutlich auf den Rand geschrieben. Für unsere Lesart spricht außerdem I, 12: per id, quod homo, maior est pater. — Bulaus citirt unsere Stelle zweimal; allein das erstemal (S. 404.) ganz ohne Sinn: sed nulla (creata) maior est patre, si autem increata, so sey es der Mensch. Das zweitemal (S. 606.) hat er die Lesart des codex Victorinus. Die Histoire littéraire de la France dagegen gibt T. XIV. p. 552. Walter's Beweis nach unserer Verbesserung: incréée, cette substance ne pourrait pas être déclarée inferieure à Dieu le père.

Substanz bedeuten, und diese könnte eine geschaffene seyn oder eine ungeschaffene. Ist es eine ungeschaffene Substanz, so kann der Vater nicht größer seyn; denn der Vater ist ja selbst eine ungeschaffene Substanz. Es muß also eine geschaffene Substanz seyn; da es aber weder ein Engel, noch ein unvernünftiges Wesen seyn kann, so muß es ein geschaffenes vernünftiges Wesen seyn, also ein Mensch. So wird aus dieser Stelle die wirkliche Existenz der menschlichen Natur Christi bewiesen. Christus als substantia increata, d. h. als zweite Person der Trinität, ist dem Vater gleich; größer als er ist der Vater, sofern der Mensch Christus geschaffen ist. Ebenso beweist Joh. 20, 17. *θεόν μου*, daß Christus Mensch war, wie wir; denn er kann nicht sagen: *ἀναβαίνω πρὸς θεόν μου*, wenn er nicht geschaffen ist, „quia creaturae tantum est deus". (I, 3. 16.) Dieser angenommene Mensch nun sey in Wahrheit Person, aber ganz identisch mit der Person des Wortes. Dieß sey in Wahrheit eben so glaubwürdig, als wir in der Trinität drei Personen und Ein Wesen verehren (I, 17.). Als Mensch ist Christus ein aliquid; nach IV, 12. ist es nur ein Fehler der Theologen, daß sie dieß nicht recht auffassen; dieses aliquid setzt nämlich eine essentia, nicht eine Person. Das Wort Mensch aber sagt bei Christus eine wesentliche Eigenschaft (habitus), nicht aber seine Substanz aus, wie bei uns Menschen. Leib und Seele Christi sind nach Walter (IV, 21.) nicht bloß mit dem Worte zur Einheit der Person verbunden, sondern auch naturali unione inter se. In dieser Forderung gibt er also den Häretikern Recht, will aber mit den frühern Synoden, daß man beim Namen Christus immer an beide Naturen zugleich denken solle, ohne zu trennen, ohne zu vermischen. Darin findet er mit Berufung auf einen Psalm einen ganz herrlichen Beweis der Unbegreiflichkeit Gottes, daß, während beim gewöhnlichen Menschen sich zuerst Körper, dann Seele, dann Geist bilde,

bei Christus ex diverso das ewige Wort das Erste gewesen, das dann Leib und Seele geworden (IV, 23.). Die Einheit der zwei Naturen in der göttlichen Person ist ihm das Allergewisseste, wenn er gleich zugibt, daß sie ein eben so hohes Mysterium sey, als daß der Mensch Christus in der Trinität Person sey ganz Eins mit der Person des Wortes (II, 4.). Das ganze Leben, Lehren, Leiden, Sterben Jesu ist ihm der glorreichste Beweis für dieses Geheimniß. Der Beweis für die zwei Naturen, wie ihn Walter (II, 6. 7.) aus den Evangelien gibt, ist wirklich zugleich eine Probe von einer echt christlichen Frömmigkeit, die, sich an der einfachen biblischen Darlegung festhaltend, mit Andacht die Züge und das Bild des Erlösers sammelt und in sich aufnimmt. Er weiß es aus innerer Erfahrung, wie die Kirche ihre ganze Kraft und ihren einzigen Trost in dem Glauben an diese Person habe, und er beruft sich deßhalb mit einer gewissen Wonne auf die Aussprüche der großen Kirchenlehrer. Um so mehr fühlt er sich aber darum gereizt durch die Angriffe der Häretiker, und in dieser Hinsicht ist seine Stellung gegen die wissenschaftliche Bestreitung des Dogma's eine nicht ganz unbefangene. Fest gewurzelt in der Objectivität des Glaubens, sieht er in der dialektischen Behandlung desselben einen bloßen Schwulst von unfruchtbaren Zänkereien und gottlosen Unglauben und hält sich sogar von moralischen Verdächtigungen [14]) nicht ganz frei. Die philosophischen Untersuchungen gehen bloß aus Eitelkeit

---

14) An den Lombarden läßt er (II, 4.) die Worte einfließen: tu es episcopus in ecclesia, licet Simoniace intrusus, was vom Abschreiber dahin berichtigt wird, daß der Lombarde 1160 durch freiwillige Abtretung eines Philipp, der sein Schüler und Sohn Ludwigs VI. gewesen, Bischof von Paris geworden sey. — Es scheint uns auch, Walter hätte erwähnen sollen, daß Abälard mehrere seiner häretischen Schriften zurückgenommen habe.

hervor (III, 9.) und sind eine teuflische Kunst (II, 2.) Jeder spiritus, qui Christum solvit, d. h. die beiden Naturen trennen will, ist der Antichrist et impudentissimis figuratis sacramentum fidei evacuat (II, 8.). Sehr bezeichnend sagt er von sich: Sancta auctoritate contentus obedio simplicitati potius, quam tumori, und ecce, quomodo veri doctores uno spiritu dialecticas argumentationes contemnunt et abiiciunt! Von seinem undialektischen Standpunkte aus wird es ihm dann nicht schwer, die widersprechendsten Dinge zu behaupten, z. B. (IV, 24.): quod summa gratia et congruentia homo assumtus naturaliter est et deus et persona in trinitate. Die menschliche Natur soll ihrer eigenen Natur nach Gott seyn! Der Widerspruch ist groß, aber es ist nach Walter convenientissima contrarietas. Denn wenn wir keine Incarnation im kirchlichen Sinne glauben, so hört alle Religion auf (II, 2.): nulla iam religio, nullus Christianus! quis non horreat!

Derselbe Widerspruch des Göttlichen und Irdischen entstand auch hinsichtlich der Lehre vom Abendmahle, dessen kurze Besprechung (III, 11.) wir hier einfügen. Der Scholastiker sagte, die fractio panis geschehe nicht in substantia corporis, sondern bloß in forma panis, in specie visibili. Man genieße zwar nach seinen Worten den Leib Christi wahrhaftig, doch setze er bei: sed in sacramento tantum. Man kann aus diesen wenigen Sätzen die Ansicht des Häretikers nicht genau ableiten; Walter faßt sie als einen Angriff auf die Transsubstantiationslehre auf und ruft: ecce, scorpionis more blandum praemittit caput (weil es heißt, man genieße den Leib vere), sed cauda (durch den Beisatz) venenum infert. Der Mann sey mehr den irdischen Sinnen als dem Glauben ergeben, indem er fürchte, die Wahrheit und das Leben Christi werden zertrennt, wenn der Leib wirklich genossen werde. Allein die Katholiken wissen, wie Christus selbst bei der Einsetzung seinen Leib zerbrochen und doch fortgelebt habe.

So wird denn allenthalben der verständigen Betrachtung der Sache das Dunkel der Glaubensgeheimnisse entgegengesetzt und alle Angriffe am Ende (IV, 19.) geradezu verflucht — das letzte, aber schlechteste Mittel, um scholastische Fragen und Häresen sich vom Halse zu schaffen. Der Christus der Gegner heißt ein phantasticus Christus (IV, 18.); er hat weder Leib noch Seele, wie wir; er hat seine Menschheit nur geheuchelt wie ein Zauberer; er gleicht dem im Labyrinthe eingeschlossenen Minotaur; wie dieser weder Mensch noch Thier und doch wieder beides ist, so ist ihr Christus weder Mensch noch Gott und doch beides. Allerdings haben die Häretiker Recht, die Existenz eines solchen Christus zu leugnen; denn ihr Christus ist und bleibt ein nihil, aber wir verfluchen ihn im Namen des dreieinigen Gottes. Selbst die Juden und Heiden und die Dämonen haben besser geglaubt und widerlegen sogar durch ihre perfidia diese Ketzer. Denn Mark. 3, 11. 12. haben ja selbst die Dämonen die Gottheit Christi anerkannt und Joh. 10, 33. die Juden seine Menschheit. Gegen das Christus nihil est wird noch besonders 1 Kor. 1, 18. so ausgelegt, daß in Christo kein οὐκ, keine Verneinung sey. Zum Schlusse warnt Walter noch sehr ernstlich vor diesen neuen Irrlehrern mit Beziehung auf Gal. 1, 8. und 1 Tim. 1, 3 ff. 3, 1 ff. und fordert auf, das Wort des Herrn zu beherzigen (Luk. 7, 23.): beatus, qui non scandalizatur in me; denn wer dieses me, Gott und Mensch in Christo Jesu, verliere, der habe Alles verloren.

Hiermit haben wir den theologischen Inhalt unserer Schrift dargestellt. Dieselbe enthält aber noch einen sehr heftigen Angriff gegen die Philosophie überhaupt, welcher die Ansicht, welche Walter über das Verhältniß des freien Wissens zum Glauben hatte, klar herausstellt. Das Beweisverfahren der Scholastiker ist (II, 2. 3.) mit den Worten: invicem destruunt, invicem concedunt, oder alterum

ex altero sic excludunt, ut utrumque negent, gewiß sehr richtig bezeichnet. Es ist noch nirgends ein wirkliches philosophisches Princip, das zum System entwickelt werden könnte, sondern nur eine geschickte Benutzung der formalen Logik, womit sie Häresen beweisen oder Dogmen in einen Widerspruch verwandeln. Allein diese Distinctionen und Syllogismen sind immer doch schon der erste Versuch, die Selbständigkeit des von aller Autorität befreiten Denkens in die Theologie einzuführen, und Walter hat wieder ganz das rechte Wort für seine Gegner gefunden, wenn er sagt (II, 8.): in diese Irrthümer verfallen Alle, die sich nicht an die Wahrheit des Evangeliums halten, sondern ad semet ipsos recurrunt. Dieß ist mit vier Worten der Charakter der Philosophie. Mit dieser trügerischen Kunst kann man nach Walter Alles beweisen, was man nur will; er beruft sich auf Didymus, der 4000 Bücher geschrieben; der Pictaviner aber habe allein mehr als 100,000 Beweise in einem Labyrinthe verschlungen (IV, 8.). Da sich die Scholastiker nicht nur allenthalben auf den praecursor Christi in naturalibus berufen, Abälard und der Lombarde ihre Werke mit Citaten aus den classischen Schriften geschmückt und Abälard insbesondere Heiden und Juden eigentlich den Christen gleichgestellt, so hält es Walter für nothwendig, eine sehr lange Schmährede in den lebhaftesten Farben auf alle Philosophen zu halten (IV, 1 — 9.). Die Philosophie taugt an sich selbst nichts und noch weit weniger ist ihre Anwendung auf die Theologie zulässig. Wie sollte da, wo Alle untereinander uneins sind, die Wahrheit seyn oder gedeihen können? Sieh doch einmal, welches Uebel aus solchen Subtilitäten entsteht! Pythagoras sagte, man könne bei jeder Sache in utramque partem disputare; ein Anderer, Alles sey nur Eins; ein Dritter, nichts sey; ein Vierter, man könne Alles, ein Fünfter, man

könne nichts wissen. So machen mich die Einen nicht klar, die Andern stechen mir die Augen aus. Und was soll ich von der einschmeichelnden, todbringenden Lehre Seneca's sagen? Durch sein Geschwätz über die Seele bringt er die Menschen nur zum Selbstmorde und macht sie zu Göttern. Aber der Mann, der immer die Größe des Menschen im Munde geführt, sey üppig, wie ein Weib, im Bade gestorben! Walter macht es ihm zum Vorwurfe, daß er in jenem biennio Pauli zu Rom nicht Christ geworden sey; aber freilich sein Bad sey ihm lieber gewesen, quam Christi baptisma et Pauli magisterium. Wirklich anstößig und verletzend ist es, was Walter über Sokrates [15]), den Lehrmeister von Allen, sagt. Aristoteles ist streitsüchtig gegen 1 Kor. 11, 16., wo der Kirche Gottes der Umgang mit Solchen untersagt sey; die ganze heidnische Weisheit ist ein bloßer Klingklang, nulla veritatis saturitas, nulla iustitiae refectio. Und aus diesen Philosophen haben sich alle Häretiker, alte wie neue, gebildet. Durch unendliche Umkehrung der Dinge und der Beweise leugnen und behaupten sie Alles, gerade wie sie es brauchen. Diese vier neuen Doctoren heißen daher Gaukler, Schauspieler; sie sollten sich aber göttlicher Kunst ergeben, den Aposteln und nicht den Heiden folgen; die Christen können nicht den Kelch der Teufel trinken. Sie sollen die Kirchenlehre vertheidigen, wie es Augustin, der den Aristoteles auch verstanden, gethan; sie sollen bescheiden über ihre Bücher denken und sie verbessern [16])!

15) Er zählt ihn (IV, 3.) unter die Selbstmörder und wirft ihm den Umgang mit concubinis vor, e quibus una indignata über seine Untreue ex superiori loco urinam collectam fudit super faciem eius. Merito Seneca hunc prophetam, tali unda candidatum et proprio veneno exstinctum, e carcere levat in coelum!

16) Walter führt einmal an, wie Petrus Pict. eine seiner Schriften an Wilhelm von Sens geschickt, mit der Bitte: tibi limam reservavimus, und kann sich hier nicht zurückhalten zu rufen: Vaeh! tuo operi non debetur lima, sed gehenna!

Freilich stehe die Wahrheit des Wortes Gottes und der heiligen Tradition über allen Angriffen der Philosophie; aber darum sey es auch so thöricht, Alles begreifen und nichts durch einen Spiegel sehen zu wollen, da diese Mysterien des Christenthums doch omnem creaturam excedunt. Nicht einmal der große Papst Leo habe die Worte des sacriloquii den Regeln des Donatus unterwerfen wollen, und sie wagen sich an die Trinität mit den Regeln des Aristoteles! Wenn auch die Verbindungen und Folgerungen der Scholastiker hie und da wahr seyen, so seyen es damit nicht die Sätze selbst (III, 8.); absolute Wahrheit ist bloß in den libris ecclesiasticis zu suchen. Die wahre Trompete und der volle Donner gegen alle Häretiker sey das unbegriffene Geheimniß der Incarnation (III, 9.). Ist es gegen die Schlüsse des Aristoteles: sehet zu, sagt Paulus, daß euch Niemand täusche durch falsche, verfängliche Lehre. Die Wahrheit des Evangeliums ist frei von philosophischen Argumenten; man glaubt den Fischern, nicht den Dialektikern; man wähne doch nicht, was die Scholastiker nicht begreifen, sey darum überhaupt nicht wahr! Denn, quid magnum deo? Nein! absit, absit! delirant dialectici, und 1000 Märtyrer bezeugen durch ihr Blut die Wahrheit unseres Glaubens.

Dieß ist die Stellung unseres Theologen gegen die scholastische Philosophie. Man sieht, wie sehr er sich durch solche Angriffe unter seine großen Vorgänger erniedrigt. Jakob von Vitriaco hatte Sanct Victor einen Hafen stiller, geräuschloser Wissenschaft genannt, und sehr schön hat Gieseler jene beiden großen Victoriner so bezeichnet, daß sie, Scholastik und Mystik von einseitigen Uebertreibungen ferne haltend, jener Wärme und praktische Bedeutung, dieser dagegen Licht und Selbstverständniß zu geben suchten. Walter verdient dieses Lob in keiner Weise. Seinem ganzen Wesen scheint jene höhere Weihe zu fehlen, welche

die Wissenschaft ihren echten Jüngern ertheilt; seiner Polemik fehlt nicht nur die gebildete Haltung und Achtung gegen widersprechende Ansichten, die seine Vorgänger so sehr auszeichnet, sondern selbst die Klarheit in der Auffassung der Häresen und die Vollendung seines eigenen Standpunktes. Er ist weder Mystiker noch Scholastiker. Für jene Richtung hat er nicht genug Tiefe und Kraft der Contemplation, für diese nicht genug Scharfsinn und dialektische Uebung. Man mag seine Angriffe auf die bloß formellen Spitzfindigkeiten in den Beweisen der Gegner billigen, um so mehr, wenn man bedenkt, bis zu welchem Uebermaße diese Richtung in der zweiten und dritten Periode der Scholastik getrieben wurde; Johann von Salisbury, sein Zeitgenosse, hat jedoch diesen Mangel treffender und besonnener gerügt, als Walter, dem außerdem sein blinder Haß gegen die Philosophie, gegen die er nach Buläus Ausdruck zusammenhäuft, was er nur Bitteres findet, in wissenschaftlicher Hinsicht eine sehr niedere Stellung anweist. Solche leeren Angriffe gegen das wissenschaftliche Denken sind nicht nur machtlos gegen den gewaltigen Geist der Zeit, sie heben auch, indem sie sich immer auf Bibelsprüche und Autoritäten beschränken, jede Möglichkeit einer selbständigen und vernünftigen Behandlung der Theologie überhaupt auf.

Zum Schlusse erlaube man dem Verfasser noch einige Sätze zur Rechtfertigung darüber, daß er statt der urkundlichen Mittheilung der Schrift obige Darstellung zu geben vorgezogen hat. Für eine gründliche Kenntniß und ein ganz sicheres Verständniß der Sache wird es wohl Manchem als ein unumgängliches Erforderniß erscheinen, daß das Original veröffentlicht würde, und mehrere bedeutende Stimmen, unter welchen die des durch gleich-

artige Arbeiten berühmten Professors D. Rheinwald, der dem Verfasser auch für die übrige noch zu vergleichende Litteratur durch Rath und That auf eine höchst dankenswerthe Weise behülflich gewesen ist, und die von Neander besonders zu nennen sind, gaben diesen Wunsch zu erkennen. Allein so natürlich sich diese Forderung bei andern noch ungedruckten Werken aufdringt, so gut schien sie bei diesem umgangen werden zu können. Denn fürs Erste geben ja die großen Auszüge bei Boulay einen hinreichenden Beleg aus dem Texte, wenn sie gleich nicht vollständig sind, wie Schlosser in seinem Vincent von Beauvais, 2. Theil, S. 60. gesagt hat. (Was bei Boulay fehlt, kann man leicht sehen, wenn man seine Auszüge mit dem von ihm gegebenen Kapitelverzeichnisse vergleicht; außerdem fehlt das Meiste aus den spätern Abschnitten.) Um aber diplomatische Genauigkeit zu haben, wäre es nothwendig gewesen, eine Reise zu den beiden victorinischen Codices nach Rom zu unternehmen, und so viele Sorgfalt würde uns für eine Schrift, wie diese, wohl Niemand danken, da sie ja eigentlich durch die bestrittenen Häresen wichtiger ist, als durch ihre Bestreitung. Ueber jene ist man aber in unserer Zeit durch die Herausgabe der Scholastiker und die so ausgezeichneten Arbeiten von Neander, Baur u. A. so sehr ins Klare gekommen, daß um ihretwillen der Druck unserer Schrift verdienstlos wäre, und ebenso sind die Citationen Walter's aus Athanasius, Augustin, Hieronymus, Bernhard u. A. allenthalben gedruckt zu lesen. Wir glauben daher, durch obige Zusammenstellung und Anordnung der Häresen und ihrer Widerlegung, deren Verständniß oft durch Handschrift und Unordnung erschwert genug war, vorläufig für die Beurtheilung der Schrift genug gethan zu haben, und stellen nun nur noch der Vollständigkeit halber ältere und neuere Urtheile über dieselbe, so weit sie uns zugänglich geworden, zusammen.

Nach Boulay verdient zuerst verglichen zu werden die collectio iudiciorum de novis erroribus. 1728. Bd. 1. von d'Argentré. S. 112. sagt er, wie jenes von Walter so hoch gehaltene Schreiben Alexandri III. v. 1178 instigante Ioh. Cornubiensi et Gualtero de S. Victore verfaßt worden sey. Dann gibt er (S. 116—118.) mehrere Bemerkungen. Gualterus legitimae reprehensionis limites excedit, Lombardum haereticum vocans; dieß sey eine Verleumdung, indem Walter hätte sehen können, daß jener die häretischen Sätze nicht ex sui animi sententia vortrage. Daß er ihm in der Eucharistie Berengar's Ketzerei aufbürde, werde von allen Commentatoren des Lombarden widerlegt; auch sonst sey die Heftigkeit gegen diesen ganz am unrechten Platze angebracht. Den Vorwurf der Simonie nennt d'Argentré eine temeraria accusatio. Dasselbe sagt hierüber die zweite Hauptschrift, die histoire littéraire de la France. T. XII. p. 586. und fügt bei, Walter zeige überhaupt so viele Heftigkeit gegen diesen Prälaten, daß er keineswegs Glauben verdiene. S. 604. nennt sie die drei Ketzermeister Joachim v. Flora, Joh. v. Cornuba und Walter trois rivaux de P. Lombard. Unsere Vermuthung, daß Walter von Mauretanien seine Schrift de incarnatione, durch unsern Walter bewogen, zurückgenommen, wird dadurch zweifelhaft, daß nach XIII. p. 512. jener schon 1174 gestorben ist. Er hatte behauptet: assumtus homo deus est. Derselbe schrieb außerdem gegen Thierry über die Allgegenwart und einen Brief gegen Abälard's Trinitätslehre, worin er diesen weit feiner und anständiger widerlegt, als unser Walter (vergl. über ihn Neander, der heil. Bernhard, S. 133—136.). Ein Guillaume de St. Thierry schrieb nach XII. p. 321. im Jahre 1139 eine ebenfalls noch ungedruckte Schrift gegen Abälard, Wilhelm de Conchis und Gilb. Porret, welcher letztere außerdem besonders von einem Godescalc und

Geoffroi d'Auxerre bestritten wurde (T. XIII. p. 469. XIV. p. 440.). Ueber unsern Walter handelt der XIV. Band S. 549—553. Nachdem sich die hist. littér. dafür entschieden, daß Walter Prior, nicht Abbas gewesen, ihn von einem andern Walter, der in St. Victor 1162 gestorben, unterschieden und die Vermuthung, er sey als Abt nach Schottland berufen worden, als zu kühn abgewiesen, handelt sie davon, ob er wohl Verfasser eines Tractats sey, der Hugo's Lehre de anima Christi darstelle. Wiewohl das Manuscript in England sich befinde, hält sie es doch für möglich, weil Walter sich nachher so viel über die Seele Christi habe herumzanken müssen. Allein dieß ist vielmehr gerade ein Grund dagegen; denn von der eigenthümlichen Lehre Hugo's (vergl. Liebner, S. 443 ff.), die Walter so gut hätte benutzen können, findet sich gar kein Gebrauch gemacht. Da dieser auch sonst nirgends seine großen Vorgänger benutzt, sondern nur den Spuren des heftigen Bernhard eifrig folgt, so ist es uns weit wahrscheinlicher, daß er Verfasser eines Briefes an die heilige Hildegard ist, in welchem er diese auch von Bernhard so hochgestellte Prophetin über Gilbert's Lehre befragt. Dieser wurde von Gott mitgetheilt, daß paternitas und divinitas wahrhaft Gott seyen. Freilich muß es auffallen, daß Walter auf diese gewichtige Autorität sich nicht ausdrücklich beruft. Aus der Schrift gegen die Labyrinthe zieht die hist. litt. den Schluß, daß man weder von der Billigkeit, noch von der Wissenschaftlichkeit Walter's sich hohe Begriffe machen dürfe.

Am meisten Aehnlichkeit mit Walter muß Johann (der Vorbericht nennt ihn Jakob?) von Cornuba gehabt haben, der auf den Rath Alexander's III. gegen die drei ersten der vier Labyrinthe zwei Schriften geschrieben: de homine assumto und ein Eulogium: quod Christus sit aliquis homo (vergl. T. XIV. p. 195. und Baur, Drei-

einigkeit rc. S. 564 ff.). Eine Bearbeitung aller dieser Streitschriften hätte wohl kein geringeres Verdienst, als eine Darstellung der theologischen und kirchlichen Bedeutung der Schule von St. Victor von Richard's Tode an. Die noch übrigen Männer aus dieser Schule nennt Liebner S. 88 — 91. Der hier genannte Godofredus von St. Victor hat außerdem de incarnatione geschrieben. Wenn unsere Darstellung zu einem solchen Werke Anlaß geben könnte, so würde sich der Verfasser freuen, auch in dieser Hinsicht nicht erfolglos gearbeitet zu haben; jedoch muß eine Vergleichung aller neuern Kirchen- und Dogmengeschichten zeigen, wie wenig man bis jetzt unsere Victoriner gekannt oder beachtet hat. Seit Schlosser findet man nirgends etwas Anderes citirt, als einige Stellen aus Prolog und Epilog, wie Walter die Häretiker mit Irrgärten, Aehrenspitzen und Spinngewebe vergleicht. Einige verweisen auf die Briefe des Stephan von Tournay; unter diesen böte aber nur der 40. um seines rhetorisirenden Schmähens über Zanksucht u. s. w. willen eine Vergleichung dar (vergl. Rerum Gall. scriptores. T. XIX. p. Brial. p. 305.: individua trinitas secatur et discerpitur, ut tot iam sint errores, quot doctores, tot scandala, quot auditoria etc.). Tennemann (Band VIII.) und Liebner (S. 87.) rühmen an Walter wenigstens, daß er eine so helle Einsicht in die bloß formelle Bedeutung der scholastischen Beweisführung gehabt, daß er den Unterschied von formaler und realer Wahrheit gekannt habe. Allein, wenn dieß in Wahrheit so wäre, so hätte er ja, statt so „zu toben und zu schelten", ganz einfach diese Entdeckung seiner Polemik zu Grunde legen können. Da jedoch die Scholastiker in Wahrheit keine falschen Prämissen aufgestellt, sondern nur die kirchlichen Sätze durch formale Logik ganz richtig gespalten und so beurtheilt haben, so hat auch obige Entdeckung Walter's

nur den Werth einer gelegentlichen Bemerkung und vermag eben darum nicht, unserem Victoriner mehr Bedeutung für die Wissenschaft zu verleihen, als man ihm nach unparteiischer Beurtheilung seines ganzen Werkes zugestehen wird.

2.
Zustände der protestantischen Kirche Frankreichs.

Von
D. J. F. Bruch,
Professor an der theolog. Facultät und dem protest. Seminar und Prediger an der Nikolaikirche zu Straßburg.

Innere Zustände.
(Schluß.)

Um das Bild der protestantischen Kirche Frankreichs nach ihrer gegenwärtigen Gestaltung und Lage zu vervollständigen, bleibt uns, nachdem wir die äußern Zustände derselben geschildert, noch übrig, auch ihre innern Zustände in möglichster Anschaulichkeit darzustellen. Diese betreffen nun einerseits das religiöse, andererseits das wissenschaftliche Leben, welches in ihr zur Entwickelung gekommen ist. Der Schilderung vom letzteren hat sich aber bereits unser werther College Reuß mit gewohnter Gründlichkeit unterzogen, und, wie es wegen des innigen Zusammenhanges der theologischen Wissenschaft mit dem die Kirche bewegenden frommen Leben nicht anders seyn konnte, in seine Abhandlung Manches aufgenommen, was auf dieses und die in ihm vorgegangenen

Veränderungen Bezug hat. Wir können uns demnach bei unserer ferneren Darstellung kürzer fassen, als bisher. Zu dem vom Professor Reuß über die wissenschaftliche Theologie unter den französischen Protestanten Gesagten wüßten wir nichts Wesentliches hinzuzusetzen. Wir beschränken uns daher darauf, das religiöse Leben, wie es sich, besonders seit 1830, in der protestantischen Kirche Frankreichs entwickelt, und die Erscheinungen, in welchen es sich ausgesprochen hat, durch eine getreue Schilderung in unseren Lesern zur Anschauung zu bringen.

Um in der angegebenen Beziehung den gegenwärtigen Zustand der protestantischen Kirche Frankreichs zu begreifen, wird es zweckmäßig seyn, daß wir auf frühere Zeiten zurückgehen. Versetzen wir uns nun in das 18. Jahrhundert, so finden wir bei den französischen Protestanten ein sehr reges, kräftiges religiöses Leben. Davon zeugt die unüberwindliche Festigkeit, mit welcher sie unter allen den vielen und schweren Verfolgungen, die über sie ergingen, ihrem Glauben treu blieben, der Eifer, mit welchem sie überall, wo eine Predigt gehalten wurde, zusammenströmten, der kühne Muth, mit welchem sie den jeder religiösen Versammlung drohenden Gefahren Trotz boten. Ihre strenge Sittlichkeit konnte selbst von ihren erbittertsten Gegnern nicht in Abrede gestellt werden.

In ihren Ueberzeugungen blieben sie im Allgemeinen bei den Lehren stehen, welche die Reformation aufgestellt hatte, und die in den symbolischen Schriften der reformirten Kirche, besonders in der gallicanischen Confession (oder, wie man sie gewöhnlich bezeichnete, der Confession von La Rochelle a)) enthalten waren. Doch schwand nach

a) Es ist die im Jahre 1559 auf einer Synode zu Paris aufgesetzte und 1571 in La Rochelle bestätigte Confession de foi faite d'un commun accord par les églises réformées du Royaume de France. S. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, p. XLVIII.

und nach die in dieser Confession (im 21. Artikel) ausgesprochene strenge calvinische Prädestinationslehre aus dem Bewußtseyn der Kirche, besonders deßwegen, weil die Geistlichen sämmtlich ihre Bildung in Genf und Lausanne empfingen, wo diese Lehre nicht mehr vorgetragen wurde. Die glänzende Litteratur des Tages, welche, von dem Geiste eines frechen Unglaubens durchdrungen, nicht nur den Katholicismus, sondern das Christenthum selbst zu untergraben suchte, machte auf die Evangelischen wenig Eindruck; denn zu lebendig und kräftig war ihr Glaube, als daß der voltairesche Spott und der Unglaube Diderot's ihnen nicht hätte Widerwillen und Abscheu einflößen sollen. In diesem ihrem Glauben bestärkten sie die heldenmüthigen Pastore der Wüste, welche, nach kurzer dürftiger Vorbereitung in ein ungemein thätiges und gefahrvolles Leben verflochten, keine Zeit noch Lust hatten, sich mit den so großes Aufsehen erregenden Erscheinungen der Litteratur bekannt zu machen, und welche die confessionellen Doctrinen, die sie als lautere, über jeden Zweifel erhabene Wahrheit betrachteten und mit lebendiger Ueberzeugung erfaßten, auch mit unermüdlichem Eifer verkündigten.

Endlich schwiegen die Stürme, welche so lange und so verheerend über die protestantische Kirche Frankreichs hingeweht hatten. Die Verfolgungen hörten auf. Die Evangelischen erhielten wieder bürgerliche und politische Rechte und Religionsfreiheit. Der erste Consul ging noch weiter; er erkannte ihre Kirche an, ordnete sie aufs Neue und stellte sie unter den Schutz der Gesetze. Aus ihren Trümmern erhob sich die protestantische Kirche. Allein nicht zu leugnen ist es, daß die lange ersehnte und nun endlich gewährte Ruhe auf das religiöse Leben nicht den günstigsten Einfluß hervorbrachte. Die Kraft des Glaubens, welche sich unter den Verfolgungen so herrlich bewährt hatte, erlahmte in Vielen, der früher so glühende

Eifer kühlte sich ab. Das war nicht bloß die Folge natürlicher Abspannung nach langer übermäßiger Anstrengung, sondern die Wirkung mehrerer anderer Ursachen. Auch unter den Protestanten nämlich waren während der Revolution viele von dem damals wehenden Geiste eines schamlosen Unglaubens berührt worden. Die Verhöhnung alles Heiligen, die damals an der Tagesordnung war, hatte ihren Glauben tief erschüttert und eine kalte Gleichgültigkeit gegen die Religion in ihnen erzeugt. Jetzt griffen sie begierig nach den früher verabscheuten Schriften Voltaire's und der Encyklopädisten und sogen das in ihnen liegende Gift der Irreligiösität tief in sich ein. Die kriegerischen Zeiten der Kaiserherrschaft, wo Eroberungen und militärischer Ruhm alle Aufmerksamkeit fesselten, waren nicht geeignet, den Glauben aufs Neue zu beleben. Zwar standen noch an der Spitze vieler Gemeinden Geistliche aus alter Zeit, die mit gewohnter Treue in ihrem Berufe fortwirkten und in ihrer Ueberzeugung und Lehre den confessionellen Doctrinen unwandelbar treu blieben. Aber bald gesellte sich zu diesen ehrwürdigen Veteranen ein jüngeres Geschlecht von Geistlichen, welche die Feuerprobe der Verfolgung nicht bestanden hatten und, in den Zeiten der Revolution und des Kaiserthums groß geworden, auch etwas von dem damals herrschenden Geiste in sich aufgenommen hatten. In Genf, wo die meisten dieser jungen Geistlichen sich zu ihrem Berufe vorbereiteten, fanden sie zwar Mittel litterärischer Bildung genug, allein auch hier war das religiöse Leben etwas abgebleicht; die alte Glaubensstrenge war verschwunden; es bewegten sich da mancherlei freisinnigere Ansichten, die sich mit dem, was von dem alten Glauben übrig war, um so weniger vereinigen konnten, da bei dem Mangel einer gründlichen philosophischen Bildung der höhere Gesichtspunkt fehlte, von welchem aus die Gegensätze hätten zur Versöhnung können gebracht werden.

Es gab jetzt in der reformirten Kirche Frankreichs nicht wenige Geistliche, welche den Vorwurf großer Fahrlässigkeit in der Erfüllung ihrer Berufspflichten verdienten. Durch ihre Schuld und durch die Schuld der Zeit drang der Indifferentismus, mit mehr oder weniger Unglauben versetzt, in viele Gemeinden ein. Man fand wieder Prediger der Wüste, allein in einem andern Sinne als vormals, Prediger in Kirchen, die öde und leer standen a).

In solchem Zustande befand sich der Protestantismus Frankreichs zur Zeit, da Napoleon gestürzt wurde. Mit dem Frieden trat auch für die Entwickelung des religiösen Lebens in der evangelischen Kirche eine neue Periode ein. Es wäre ein großer Irrthum, wenn man glauben wollte, daß es fremde Einflüsse waren, welche hier den frommen Sinn zuerst wieder erweckten. Wir wollen zwar nicht behaupten, daß die nach wiederhergestelltem Frieden Frankreich in Masse durchziehenden Fremden, besonders Engländer und Amerikaner, zur Wiederbelebung der Religiosität gar nichts beigetragen hätten. Allein sicherlich ging das Erwachen des frommen christlichen Sinnes nicht von ihnen allein aus, und vielleicht würde sich das religiöse Leben innerhalb der Kirche ruhiger und natürlicher entwickelt haben, wenn nicht gerade diese fremden Einwirkungen dazwischen getreten wären und mancherlei beklagenswürdige Verwickelungen veranlaßt hätten.

Wie in Deutschland, so hatte auch in Frankreich die Noth der Zeit während so vieler gewaltigen Stürme und das glänzende Elend unter der Kaiserherrschaft viele Gemüther zum Ernste gestimmt; allmählich erwachten in ihnen wieder die religiösen Bedürfnisse, und kaum war das Waffengeräusch der napoleonischen Kriege verhallt, so traten diese Bedürfnisse kräftig hervor. Von allen Seiten wandte man sich wieder dem Glauben zu, und

---

a) Vincent, Vues sur le protestant. T. II. p. 265 s.

welchem die Voreltern in ihren furchtbaren Drangsalen Muth und Kraft geschöpft hatten; und wo ein Geistlicher dem sich äußernden religiösen Bedürfnisse entgegenkam, da füllten sich die Kirchen wieder mit heilsbegierigen Menschen. Die Ungunst, in welcher der Protestantismus während der Restauration sich befand, der Uebermuth, mit welchem der Katholicismus sich ihm gegenüber stellte, die ungerechte Zurücksetzung, welche viele Evangelische erfuhren, die trübe Zukunft, der man entgegenblickte, Alles dieß wirkte darauf hin, die Geister religiös zu stimmen. Nicht wenige Geistliche beförderten mit lobenswürdigem Eifer dieses Wiedererwachen des frommen Lebens und wirkten mit Segen in ihrem Kreise. Und dieß waren nicht bloß solche, welche den orthodoxen Doctrinen huldigten; mehrere von ihnen gehörten einer freisinnigern theologischen Richtung an, und widerlegten durch die That die so oft ausgesprochene Behauptung, daß kirchliche Rechtgläubigkeit eine nothwendige Bedingung einer segensreichen Amtsführung sey. Wie unendlich viel haben nicht Blassig und Haffner für die Kirche im Elsaße geleistet, was wirkten nicht Monod, der Vater, und Samuel Vincent, beide in Genf gebildet, für die reformirten Kirchen von Paris und Nismes, und Göpp und Boissard, beide Zöglinge der straßburger Schule, für die lutherische Kirche der Hauptstadt. Einige der wichtigsten Anstalten der protestantischen Kirche Frankreichs sind von Männern dieses Geistes gegründet worden. Schon 1816 entstand die straßburger Bibelgesellschaft; die pariser wurde 1818 gestiftet und rief schnell eine Menge von Zweiggesellschaften ins Leben. Im Jahre 1823 entstand die pariser Tractatengesellschaft, welche sich anfangs durch die Herausgabe von Schriftchen sehr gesunden Sinnes vor vielen ähnlichen Vereinen vortheilhaft auszeichnete. Auch an der Gründung des pariser Missionshauses wirkten Männer von freisinniger Denkungsweise mit. Ueber-

58 *

haupt fand das aus der Tiefe der protestantischen Kirche Frankreichs heraus sich entwickelnde neue religiöse Leben darin, daß viele Laien und Geistliche sich von dem strengen symbolischen Lehrbegriffe entfernten, nicht das mindeste Hemmniß. Diese Veränderung in der Glaubensweise war in Frankreich eben so wenig etwas Zufälliges, als in andern Ländern; sie hing zusammen mit dem ganzen Bildungszustande der Zeit und den Resultaten, zu welchen auf den verschiedensten Gebieten die wissenschaftliche Forschung gelangt war. Vieles hatte in dem Fortgange der Zeit sich verändert, eine Menge neuer Ideen war in allgemeinen Umlauf gesetzt, die ganze Weltanschauung war eine andere geworden; wie hätte das kirchliche Bewußtseyn unverändert bleiben und sich fortdauernd in den nämlichen Formen bewegen können, in welchen es im Reformationszeitalter sich ausgesprochen hatte?

Gerade diese Veränderung in der religiösen Denkungsweise vieler Protestanten war es aber, durch die ein neues Element in das kirchliche Leben hereingezogen wurde, welches in kurzer Zeit zu bedeutendem Einflusse gelangte. Das war die Thätigkeit, welche seit 1815 eine nicht unbeträchtliche Anzahl Ausländer, besonders Engländer, in religiöser Beziehung in Frankreich entwickelte. Unter den nach dem pariser Frieden Frankreich überfluthenden Engländern gab es nämlich viele, welche sehr exclusiven theologischen Meinungen huldigten und zum Theile zu den Secten gehörten, welche sich im Antagonismus mit der englischen Nationalkirche gebildet hatten und noch in der vollen Gluth des ersten Eifers waren. Was nun in Frankreich die Aufmerksamkeit dieser Fremdlinge fesselte, das waren weniger die erfreulichen Symptome eines religiösen Wiederauflebens, das sich in der protestantischen Kirche äußerte, als die hier und da sich noch äußernde Laulgkeit, vorzüglich aber die von dem confessionellen Lehrbegriff abweichenden Meinungen, welche in manchen, man kann

sagen in den meisten Gemeinden herrschend geworden waren. Ueberzeugt, daß alles Heil von derjenigen Form des Glaubens abhänge, welche sich vorzugsweise die orthodoxe nennt, und daher alle abweichenden Ansichten als gefährliche Häresien betrachtend, hielten sie sich nun für verpflichtet, überall, wo sie Gelegenheit fanden, offen gegen solche Meinungen aufzutreten und das, was ihnen als christliche Wahrheit erschien, zu verkündigen. Mehrere von ihnen waren wesleyanische Methodisten; andere waren Mitglieder der londoner Continentalmissionsgesellschaft. Auf ihre Berichte hin beeilte sich die methodistische Conferenz, so wie die genannte Gesellschaft, Sendboten abzuschicken, mit dem förmlichen Auftrage, aus allen Kräften dahin zu wirken, daß in Frankreich die rechtgläubige Lehre wieder überall verkündigt und alle häretischen Meinungen verdrängt würden. Bald durchzogen solche Missionäre die verschiedenen Gegenden des protestantischen Frankreichs; der vorzüglichste Schauplatz ihrer Wirksamkeit war jedoch zuerst eine Stadt, welche die letzten politischen Ereignisse von Frankreich losgerissen hatten. Durch seine geographische Lage zwischen der Schweiz, Frankreich und Italien, durch die Reize seiner Umgebungen und das in ihr herrschende rege litterärische Leben von frühen Zeiten her ein beliebter Sammelplatz der Reisenden, wurde Genf auch das wahre Standquartier jener Sendboten. Von hier waren die in Frankreich verbreiteten neueren theologischen Meinungen großentheils ausgegangen, hier wurden sie in der Kirche und den akademischen Hörsälen öffentlich vorgetragen; hier sollten sie daher auch zuerst mit aller Kraft bekämpft werden. In Genf fanden jene Missionäre schon einige geistesverwandte Männer, mit welchen sie gemeinschaftliche Sache machen und sich in geschlossene Vereine sammeln konnten. Bei der strengen, alle abweichenden Ansichten unerbittlich ausschließenden Fassung ihres Glaubens, der Gluth ihres Eifers und der Rück-

sichtslosigkeit ihrer Bestrebungen war ein hartes Zusammentreffen zwischen ihnen und der großen Mehrheit der Geistlichen der Nationalkirche unvermeidlich. Es liegt nicht in unserem Zwecke, die kirchlichen Bewegungen in Genf und dem Wadtlande näher zu schildern; wir können auf früher erschienene Darstellungen derselben verweisen a). Sie hingen mit ähnlichen Bewegungen in der französischen reformirten Kirche zusammen. Auch in dieser wurde ein unruhiges Hinwirken auf die Belebung orthodoxer Meinungen immer sichtbarer. In Paris und an andern Orten erschienen englische Agenten, großentheils den angegebenen Gesellschaften angehörig, welche über das in der französischen Kirche herrschende Verderben laute Klage führten und als Verkündiger der verkannten Heilswahrheiten auftraten. Bei manchen Geistlichen, die selbst den confessionellen Doctrinen zugethan waren, fanden sie bereitwillige Aufnahme; auch nicht schwer wurde es ihnen, unter denjenigen, welche früher auf einem andern Standpunkte sich befunden hatten, Bekehrungen zu machen; ohne wissenschaftliche Grundlage für ihre Ansichten ließen sich diese um so leichter zu dem orthodoxen Lehrbegriffe zurückführen, da sie durch die unbedingte Annahme desselben sich der Mühe überhoben dünkten, ihre theologische Denkungsweise durch ernste Studien durchzubilden. Auch Laien, zum Theil aus höhern Ständen und in einflußreicher Stellung, wurden von ihnen gewonnen. Da hingegen, wo die an der Spitze der Gemeinden stehenden Geistlichen bei ihren von dem confessionellen Lehrbegriffe abweichenden

---

a) Geschichte der sogenannten Momiers (Methodisten), einer in einigen Schweizerkantonen sich ausbreitenden Secte; aus sichern Quellen geschöpft, 2 Hefte. Basel 1825. — Du méthodisme et du mysticisme. Deux discours prononcés le 28 Avril 1829 et le 20 Avril 1830 à l'occasion de la société des traités religieux par P. A. Stapfer. Paris 1830. Bauer, der Methodismus. Zürich 1838. S. 58 ff.

Meinungen beharrten, entstanden zuweilen empfindliche Reibungen. Hier und da entstanden fromme Privatvereine, es erhoben sich, zum Theile durch englisches Geld, den Kirchen gegenüber Kapellen, in welchen englische oder auch französische Agenten predigten. Wo dieses der Fall war, da drang tiefer Zwiespalt in die Gemeinden ein. Bereits im Jahre 1817 entstand in Paris eine Zeitschrift, die Archives du christianisme, welche sich zum eigentlichen Zwecke setzte, zur Verbreitung des orthodoxen Glaubens aus allen Kräften mitzuwirken a).

Diese Bestrebungen blieben jedoch mehr oder weniger vereinzelt, bis sie bald nach der Julirevolution einen Vereinigungspunkt fanden, von welchem aus sie nunmehr nach einem methodischen Plane geleitet wurden. Nach dem Vorgange Genfs, wo bereits im Jahre 1831 eine evangelische Gesellschaft gegründet worden war, bildete sich auch in Paris im Jahre 1832 unter gleichem Titel ein Verein, der, wie seine Statuten, im ersten Artikel, es besagten, sich zum einzigen Zwecke setzte, die Wahrheiten des Evangeliums durch alle Mittel, welche ihm Gott zur Verfügung stellen würde, zu verbreiten. Also ausgesprochen fand dieser Zweck von allen Seiten her laute Billigung, und mit gespannter Erwartung sah man den Früchten entgegen, welche aus der Thätigkeit dieses Vereines entspringen würden. Es war eine Zeit gewaltiger Aufregung, welche reif schien für große Veränderungen und für neue glänzende Siege des Protestantismus. Die der evangelischen Kirche so abholde Regierung der Restauration war gestürzt; die vor Kurzem noch so glänzend und übermächtig dastehende Staatskirche war wieder zu einer Kirche der Majorität herabgesunken;

---

a) S. Vincent, Vues sur le protestantisme T. II. p. 265 ff. Bauer, der Methodismus, S. 64 ff. Dauern, Lettres méthodistes, Paris 1833.

die katholische Priesterschaft war eingeschüchtert; die Abneigung, welche sie durch ihre politischen Intriguen eingeflößt hatte, äußerte sich allenthalben scharf und öffentlich. Der ganze gesellschaftliche Zustand schien von einem auflösenden Principe durchdrungen; in politischer wie in religiöser Beziehung schienen große Reformen eine dringende Nothwendigkeit zu seyn. Daher die vielen seltsamen Erscheinungen, die jetzt auf einmal hervortraten, die Vereine, welche auftauchten, mit dem Vorgeben, die erwünschten Verbesserungen einzuführen und Alles aufs glücklichste umzugestalten. Hier der Abbé Chatel mit seinem neu französischen Katholicismus, dort die St. Simonisten mit ihren weitaussehenden Weltverbesserungsplänen, dort wieder die Fourieristen, welche in ihren Phalansterien den ärmeren Klassen ein goldenes Loos verhießen, und, in geheimnißvolles Dunkel sich hüllend, als hätten sie wirklich große Dinge zu verbergen, die neuen Templer; alle diese Erscheinungen hervortretend auf einer Grundlage von Skepticismus, Pantheismus und Unglauben, und daneben in vielen Gemüthern das wieder erwachte religiöse Bedürfniß, ein tiefes Sehnen nach Wahrheit und Trost, nach einer Religion, die, frei von allem Aberglauben, dem Geiste Aufschluß über die höchsten Angelegenheiten und dem Herzen Ruhe und Frieden gewähren könnte. Man kann es begreifen, daß unter solchen Verhältnissen Männer von lebendigem Glauben und lebhafter Einbildungskraft sich vorstellen mochten, die Zeit für eine große religiöse Regeneration in Frankreich sey gekommen, nur durch die Verbreitung der reinen biblischen Wahrheit, wie der Protestantismus sie lehre, könne dem Lande geholfen und den so unruhig sich äußernden Bedürfnissen des Volkes Befriedigung verschafft werden. Durch den Protestantismus müsse jetzt das morsche Gebäude des Katholicismus gestürzt, durch ihn dem Volke neue belebende Kräfte zugeführt werden. Doch bedürfe der Protestantismus selbst

einer durchgreifenden Verjüngung, und zu dieser könne er nur durch ein völliges Zurückgehen zu den großen Wahrheiten, welche die Reformation zu Tage gefördert und durch welche sie so große Siege erfochten, gelangen.

Mit diesen Hoffnungen und zu diesen Zwecken trat in Paris die evangelische Gesellschaft zusammen. Es waren sicherlich edle Absichten, die bei den meisten ihrer Gründer vorwalteten. Bemerkt man indessen, daß bei ihrer Stiftung auch mehrere Engländer und Amerikaner mitwirkten, so kann man sich nicht leicht der Vermuthung entschlagen, daß bei diesem Werke auch Nebenabsichten mit im Spiele waren, die leider auch bald hervortraten. Oeffentlich zwar wurde verkündigt, daß die Gesellschaft keinerlei Systeme huldige, keiner Partei oder Secte dienen werde, daß sie sich einzig vorsetze, an der Förderung des Reiches Gottes und Christi zu arbeiten. Zu diesem Ende werde sie Protestanten, Katholiken und Juden das biblische Christenthum verkündigen lassen, ohne darauf auszugehen, irgend Jemanden diese oder jene besondere Glaubensform oder irgend ein Symbol aufzudringen a). Es war diesen Erklärungen ganz gemäß, wenn die Gesellschaft ihre Colporteurs aussandte, um in katholischen Städten und Dörfern Bibeln und Tractate zu verkaufen und den Absatz derselben mit erwecklichen Reden zu begleiten; wenn sie protestantische Schulen gründete, und hierdurch die Kinder dem Einflusse katholischer Lehrer entzog; wenn sie durch ihre Agenten zerstreut lebende Protestanten aufsuchen, sammeln und ihnen die lange entbehrte geistliche Nahrung anbieten ließ; wenn sie darauf hinwirkte, da, wo die Anzahl der Protestanten beträchtlich genug war, protestantische Kirchengemeinden zu gründen. Allein nicht übereinstimmend mit jenen Erkärungen war es, wenn die Gesellschaft ihre Agenten auch in solche Städte und Dörfer

a) S. Erster Jahresbericht von 1834. S. 9.

sandte, wo bereits von Langem her protestantische Kirchen waren und von regelmäßig ernannten Geistlichen bedient wurden, wenn sie überall auf die Stiftung frommer Vereine hinwirkte, von welchen gewöhnlich kränkende Verdächtigungen gegen die angestellten Pastoren ausgingen, wenn sie an mehreren Orten neben den bestehenden Kirchen Kapellen gründen ließ, die nur von ihren Agenten bedient, und in welchen die exclusivsten Doctrinen vorgetragen wurden. Es war eine schlechte Entschuldigung, wenn sie vorgab, daß diese Kapellen keine separatistischen seyen, weil ja in ihnen die Sacramente nicht verwaltet würden; denn offenbar war es doch ein der Nationalkirche entschieden abgeneigter Geist, der sie hervorgerufen hatte, und daß auch die Verwaltung der Sacramente in ihnen nicht lange mehr ausbleiben würde, war leicht vorauszusehen. Alle diese Unternehmungen und Bestrebungen der Gesellschaft gaben es deutlich zu erkennen, daß es mehrern ihrer Gründer und Lenker mit der Versicherung, keiner Partei dienen zu wollen, kein voller Ernst war; denn offen sprach sich ja die Tendenz aus, die orthodoxen Lehren durch alle zu Gebote stehenden Mittel zu verbreiten und, wo möglich, zur ausschließenden Herrschaft zu erheben.

Durch diese Tendenzen mußte die evangelische Gesellschaft sich nothwendig in mannichfaltige Conflicte verwickeln und bei Vielen einen entschiedenen Widerstand hervorrufen. Alle Geistlichen und Laien, welche sich mit den orthodoxen Doctrinen, in ihrer strengen, ausschließenden Fassung, nicht mehr befreunden konnten, mußten es mit großem Mißvergnügen sehen, wie diese Gesellschaft, ihren bestimmtesten Erklärungen zuwider, diesen Lehren um jeden Preis allgemeine Anerkennung zu verschaffen suchte. Wer es mit der Nationalkirche wohl meinte und der Ueberzeugung lebte, daß jede wahre Verbesserung in dem religiösen Zustande von ihr ausgehen müsse, konnte dem extra-, sogar antikirchlichen Treiben der Agenten der evangelischen Gesell-

schaft unmöglich mit Gleichgültigkeit zusehen. Viele Geistliche erhoben laute Klage über die Sendboten derselben. Noch lauter wurden diese Klagen, als in den von ihr gegründeten Kapellen nun auch die Sacramente verwaltet und diese hierdurch zu separatistischen Privatkirchen gemacht wurden. Einen höchst unangenehmen Eindruck machte auch die Aufschrift: Culte non salarié par l'Etat, welche über diesen Kapellen angebracht wurde. Denn offenbar sollte hierdurch die durch Staatsmittel sich erhaltende Kirche herabgesetzt und als eine in unwürdiger Dienstbarkeit sich befindende Miethlingskirche dargestellt werden. Je mehr aber das Bewußtseyn der Nationalkirche sich gegen das verwirrende und zuweilen kränkende Treiben der evangelischen Gesellschaft aussprach, je öfter der Fall eintrat, daß bei der Staatsbehörde Klage geführt wurde über die in so vielen Gemeinden Unordnung und Spaltung stiftenden Agenten derselben, desto schneller reifte in ihr ein früher schon von Methodisten und Amerikanern ihr eingeflößter Gedanke, daß nämlich das Heil der Kirche schlechterdings eine völlige Trennung derselben von dem Staate erfordere. Die Archives du christianisme, das eigentliche Organ der Gesellschaft, ließen zuerst diesen Gedanken laut werden, der aber von einem verwandten und mit vielem Geiste redigirten religiösen Zeitblatte, dem Semeur, mit noch viel größerer Entschiedenheit ausgesprochen wurde. Viele Unternehmungen und Bestrebungen entsprachen vollkommen diesem Principe. Es war ganz consequent, wenn man behauptete, daß der Staat über die Befähigung der anzustellenden Geistlichen nichts festzusetzen habe, indem die einzige wahre Befähigung der Glaube sey, über welchen der Kirche allein ein Urtheil zustehe, und wenn demzufolge hier und da Geistliche zusammentraten und Männer — gewöhnlich Agenten der evangelischen Gesellschaft — die niemals ordentliche Studien gemacht und ein regelmäßiges Examen bestanden hatten,

feierlich ordinirten — ein Verfahren, welches von allen denjenigen, welche noch einige Achtung vor der kirchlichen Ordnung hatten, allgemein mit lautem Tadel belegt wurde.

Ungeachtet aller sich gegen sie regenden Antipathien, gewann dennoch die evangelische Gesellschaft mit jedem Jahre einen größern Umfang und einen bedeutendern Einfluß. Die Zuschüsse flossen ihr von allen Seiten reichlich zu, und in eben dem Maße, als ihre Geldmittel zunahmen, vermehrte sie die Anzahl ihrer Colporteurs und Agenten. Wie groß auch das Deficit seyn mochte, welches sich öfters in ihren Jahresrechnungen herausstellte, so fand sie dennoch am Ende immer wieder das nothwendige Geld. Mehrere hochstehende Personen in Paris, die ganz in ihren Geist eingegangen waren, gaben ihren Unternehmungen Credit und leisteten für die von ihr eingegangenen pecuniären Verbindlichkeiten Bürgschaft. Daß auch ausländisches Geld zu Hülfe kam, läßt sich nach den Verbindungen, in welche die Gesellschaft von Anfang eingetreten war, von vornherein vermuthen, und bestätigte sich auch durch die jährlichen Berichte. Durch ihre Mitglieder und Zweiggesellschaften schlang sie nach und nach ein dicht geflochtenes Netz über die ganze protestantische Kirche Frankreichs. Ihre Wirksamkeit wurde um so größer und fühlbarer, da ein inniges Band alle ihre Mitglieder verknüpfte, und alle auf das von dem in der Hauptstadt befindlichen Centralcomité gegebene Wort, mit musterhafter Uebereinstimmung, sich in Bewegung setzten. Eine geheime Correspondenz, deren Centrum in Dijon war, und welche dazu diente, sämmtliche Mitglieder von allen interessanten kirchlichen Ereignissen in Kenntniß zu setzen und ihnen für ihre Bestrebungen die gehörige Weisung zu ertheilen, knüpfte dieses Band noch fester. Wenn man bedenkt, bis zu welchem Einflusse es diese Gesellschaft nach

Verlauf weniger Jahre zu bringen wußte a)), so kann man es wohl begreifen, wenn viele ihrer Mitglieder sich der Hoffnung hingaben, daß die Zeit nicht mehr ferne sey, wo die ganze protestantische Kirche Frankreichs in ihrer Gewalt seyn werde. Sie zweifelten nicht daran, es wenigstens bis zur ausschließenden Herrschaft der confessionellen Doctrinen zu bringen. Und in der That gewannen diese immer mehr Raum. Sie wurden dominirend in der Direction des pariser Missionshauses, so wie der dort bestehenden Tractatengesellschaft. Die französische und ausländische Bibelgesellschaft in Paris, welche sich 1834 der schon seit 1818 bestehenden bortigen protestantischen Bibelgesellschaft gegenüber gebildet hatte, stand von Anfang an unter ihrem ausschließenden Einflusse. Da diese Doctrinen auch auf der theologischen Hochschule in Montauban herrschend und die dort ihre Bildung empfangenden jungen Geistlichen von Frühem an von denselben durchdrungen wurden, so war allerdings die Hoffnung Vieler, daß sie bald zur ausschließenden Herrschaft gelangen würden, nicht ganz chimärisch. Man muß hinzusetzen, daß jetzt Bekehrungen unter den andersgesinnten Theologen häufiger eintraten, und zuweilen so rasch, daß man kaum den Gedanken unterdrücken konnte, sie wären weniger aus einem wirklichen Umschwunge der Ueberzeugungen, als aus einem bequemen Sichhingeben an eine religiöse Denkungsweise, die bereits in manchen Kreisen zur Modesache geworden war, hervorgegangen. Es war zwar in dem gallicanischen Bekenntnisse, dessen Repristination betrieben wurde, ein Punkt, der Vielen noch großes Bedenken einflößte: die

---

a) Im Jahre 1837 beliefen sich die Einnahmen der evangelischen Gesellschaft auf 40273 Fr., die Anzahl ihrer Agenten auf 34; im Jahre 1843 betrug ihre Einnahme die Summe von 143497 Franken; die Anzahl ihrer Agenten war auf 70 gestiegen.

Lehre von einer absoluten Prädestination. Viele der entschiedensten Mitglieder der evangelischen Gesellschaft konnten es doch kaum über sich gewinnen, auch diese Lehre in ihren Glauben aufzunehmen. Darum bemühten sich die Archives öfters, durch allerlei Wendungen zu zeigen, daß diese Lehre eine unwesentliche sey, die in der gallicanischen Confession selbst nur eine secundäre Stellung einnehme, und die man füglich, unbeschadet des festesten Glaubens an diese Confession, auf sich könne beruhen lassen. Es war den Theologen von der freisinnigern Richtung nicht schwer, zu beweisen, daß diese Lehre in dem genannten Bekenntnisse ein Fundamentalsatz sey, und daß, wer diese aufgebe, sich consequenterweise auch von andern lossagen müsse a). Im Uebrigen schien aber der völlige Triumph des confessionellen Lehrbegriffs so gewiß, daß man schon davon sprach, daß alle diejenigen Geistlichen, welche demselben nicht huldigten, ihres Amtes zu entsetzen wären, und daß der Eid auf die gallicanische Confession zur unerläßlichen Bedingung des Eintritts in irgend ein kirchliches Amt, selbst in die Functionen eines Consistorialmitgliedes zu erheben sey. Um den Sieg der confessionellen Doctrinen zu beschleunigen, drangen die Mitglieder der evangelischen Gesellschaft auf die Zusammenberufung der Synoden, nicht zweifelnd, daß sie in denselben die Mehrzahl bilden und sich der gesetzmäßigen Autorität dieser Versammlungen würden bedienen können, um ihre weitaussehenden Pläne auszuführen b).

---

a) S. z. B. die Zeitschrift le Lien 1842. S. 288. 294. 302.

b) Die Zeitschrift l'Evangéliste 1835. S. 106. drückt sich über die damals schon offenbaren Tendenzen der evangelischen Gesellschaft folgendermaßen aus: „Da es in der Natur und dem Geschicke des Methodismus liegt, Alles zu verderben, was er anrühret, die Schranken auf der einen Seite niederzureißen, um sie auf der andern wieder aufzubauen, überall die Unordnung und den kalten Exclusismus mit sich zu führen, welche er für ein Lebens-

Es war zu erwarten, daß die von der evangelischen Gesellschaft angeregten Antipathien reactionäre Bewegungen hervorrufen würden. Diese traten denn auch wirklich hervor, auf der einen Seite in den den Tendenzen dieser Gesellschaft entgegengesetzten religiösen Zeitschriften, auf der andern Seite in einigen Vereinen, welche, in mancher Beziehung die gleichen Zwecke verfolgend, wie die evangelische Gesellschaft, zum wesentlichen Unterschiede von ihr als Princip aufstellten, diese Zwecke nur durch solche Mittel, welche mit der bestehenden kirchlichen Ordnung vollkommen übereinstimmten, anstreben zu wollen. Die in der angegebenen Absicht gegründeten Zeitschriften waren in ihrer successiven und ziemlich schnellen Folge: der Protestant, le libre examen, der Evangelist und le Lien. Da diese religiösen Journale bereits vom Herrn

princip hält, und welche sein Todesprincip seyn werden, so ist es auch gekommen, daß seine evangelische Gesellschaft eine Maschine zu doppeltem Zwecke geworden ist. Auf der einen Seite hat sie zum eingestandenen Zwecke, Frankreich zu evangelisiren; auf der andern zum zweiten Zwecke, den sie beinahe eben so laut eingesteht als den ersten, die Nationalkirche zu zerstören, sie zu entsetzen, zu stürzen und auf ihren Trümmern das Panier zu errichten, auf welchem geschrieben steht: Glaubet, was ich glaube. Oft haben wir in dieser Hinsicht kostbare Eingeständnisse vernommen; und wären auch die Worte nicht klar, sprechen nicht die Thatsachen klar genug? — — Wir sagen es mit lebhaftem Schmerze, es scheint, man dachte weit weniger daran, Evangelisten zu solchen Bevölkerungen zu schicken, die deren entbehrten, als Geistlichen, die man nicht gewinnen konnte, andere Lehrer entgegenzustellen; weniger daran, da, wo keine evangelischen Kirchen waren, neue zu gründen, als da, wo bereits Nationalkirchen bestanden, neue dissentirende Kirchen zu stiften, oder sie zu unterhalten; weniger daran, dem höchsten Hirten der Seelen neue Schafe zuzuführen, als uns diejenigen zu entreißen, welche er uns anvertraut hatte und von deren Heile wir, glücklicherweise, nur ihm Rechenschaft werden abzulegen haben."

D. Reuß charakterisirt worden sind [a]), so ist es nicht nöthig, länger bei denselben zu verweilen. Ihnen zur Seite trat zuerst der Verein, welcher zu Bordeaux im Jahre 1835 unter dem Titel: Société chrétienne protestante de France, gegründet wurde. Sein Zweck, wie er in dem ersten Artikel der Statuten bestimmt wird, sollte seyn: „zu wirken für den Triumph des wahren Christenthums durch alle Mittel, welche Gott ihm zu Gebote stellen würde, wie: Vertheilung der heiligen Schrift, die man aus den Magazinen der Bibelgesellschaften beziehen würde; Veröffentlichung und Vertheilung anderer religiöser Schriften; Gründung von Schulen und anderen Anstalten, welche auf die Belehrung und die moralische Umwandlung der Kindheit, der Jugend und des höheren Alters abzweckten; Vorschläge in Bezug auf die Verbesserung von Allem, was den Cultus und die kirchliche Organisation betrifft.“ Daß dieser Zweck nur durch solche Mittel angestrebt werden solle, welche der gesetzmäßigen Constitution der protestantischen Kirche Frankreichs entsprechend wären, wurde in dem zweiten Artikel der Statuten angekündigt. Der kirchliche Sinn, in welchem dieser Verein gestiftet wurde, hätte ihm viele Freunde zuführen und ihm einen umfassenden Wirkungskreis eröffnen sollen. Allein abgesehen davon, daß er sich gerade wegen dieses Artikels der ausländischen Unterstützung, welche der evangelischen Gesellschaft in so reichem Maße zufloß, beinahe ganz beraubte, begingen auch seine Gründer den Fehler, ein, wenn auch nicht gerade im streng symbolischen, doch im orthodoxen Sinne, und dazu noch auf ziemlich ungeschickte Weise abgefaßtes Glaubensformular vorauszu-

a) S. Stud. und Krit. 1844. 1. Heft.

schicken, welches ihnen bei ihren Bestrebungen zum Princip und zur Regel dienen sollte. Die wesentlichen Lehren des Christenthums, so erklärten sie, seyen folgende: das natürliche Elend (misère naturelle) des Menschen, sein Zustand der Sündhaftigkeit und sein Unvermögen, durch sich selbst aus diesem Zustande herauszukommen; seine Erlösung durch das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes und wahren Gottes (in einer Note wird beigefügt: diese Gottheit des Erlösers, im absoluten Sinne genommen, ist nach unserer Ueberzeugung unzertrennlich von dem Dogma der Erlösung); seine Wiedergeburt und Heiligung durch den heiligen Geist, wie auch (sic) das jedem Mitgliede der Menschenfamilie durch die göttliche Gnade angebotene Heil, zugesichert durch den Glauben Jedem, der es nicht zurückstößt (assuré par la foi à quiconque ne le rejette point), und die Nothwendigkeit der guten Werke als Folge des Glaubens, und nicht als Verdienste vor Gott.

Indem nun die Gründer der genannten Gesellschaft ankündigten, daß dieselbe auf den angeführten Lehren beruhe, stießen sie natürlich alle diejenigen von sich ab, deren Ueberzeugung mit diesem Bekenntnisse nicht übereinstimmte, und entzogen sich hierdurch die Mitwirkung vieler einsichtsvoller und einflußreicher Männer. Später erkannten sie wohl den begangenen Fehler und erklärten, um ihn wieder gut zu machen, daß es sich in jener Declaration nur um den Glauben der Dirigenten des Vereins, nicht aber der contribuirenden Glieder gehandelt habe a). Aber man sieht leicht ein, daß diese Erklärung nicht genügen konnte, um das durch jenes Glaubesformular verscherzte Vertrauen wieder zu gewinnen. Daher kam es, daß dieser Verein nie zu der Kraft und Wirksamkeit gelangte, die ihm in vieler Beziehung zu wünschen

a) S. den ersten Jahresbericht der Gesellschaft von 1837, S. 19.

gewesen wäre. Zwar haben in den letzten Jahren seine Einkünfte zugenommen. Sie beliefen sich im Jahre 1842 auf 15780 Franken, welche angewendet wurden theils zur Unterstützung einiger protestantischer Primärschulen, theils zur Gründung und Erhaltung von Volksbibliotheken, theils zur Veröffentlichung und Vertheilung erbaulicher Schriften, theils endlich zur Besoldung einiger Evangelisten, unter welchen namentlich derjenige angeführt zu werden verdient, der zur Evangelisirung der holländischen und dänischen Matrosen in Bordeaux angestellt wurde. Der Verein von Bordeaux hat sicherlich ohne Geräusch und Aufsehen viel Gutes gewirkt; allein der evangelischen Gesellschaft hat er nichts entzogen und wird wohl schwerlich jemals die Höhe erreichen, auf welche sich diese emporgeschwungen hat.

Indessen hat dieser Verein einen andern hervorgerufen, welcher sich im Jahre 1843 im Norden Frankreichs gebildet und als Hülfsverein von jenem erklärt hat. Das in Bordeaux aufgestellte Glaubensformular hat auch er zur Basis genommen; seinen Zweck bestimmt er auf folgende Weise: er wolle wirken zur Entwickelung des christlichen Glaubens und Lebens im Schooße der reformirten Kirchen des nördlichen Frankreichs, durch die verschiedenen Mittel, die Gott ihm zu Gebote stellen werde, wie z. B. Unterstützung von Pfarrern in der Ausübung ihres Amtes, besonders bei dem Besuche zerstreut lebender Protestanten, Gründung von Schulen und andern christlichen Wohlthätigkeitsanstalten, Verbreitung der heiligen Schrift und anderer religiöser Schriften. Auch darin stimmt er mit dem Vereine von Bordeaux überein, daß er als Grundsatz aufstellt, nur solche Mittel zu gebrauchen, welche der legalen Constitution und den Gebräuchen der reformirten Kirche Frankreichs angemessen seyen. — Noch ist dieser Verein im Entstehen begriffen,

weßhalb über die Früchte, die er hervorbringen wird, noch nicht geurtheilt werden kann. Wenn man aber von gleichen Ursachen auf gleiche Wirkungen schließen darf, so wird auch dieses Vereines Wirksamkeit eine beschränkte bleiben, wie er sich denn auch von vornherein eine beschränkte Wirkungssphäre, nämlich die nördlichen Departemente Frankreichs, vorgezeichnet hat.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß die genannten Vereine nur von einer Seite her mit der evangelischen Gesellschaft in Opposition traten, nämlich von Seiten der außer- und widerkirchlichen Bestrebungen, durch welche diese zu so vielen gerechten Klagen Veranlassung gegeben hatte. Was die Doctrinen betrifft, welche letztere aus allen Kräften zu allgemeiner Anerkennung zu bringen suchte, so sind sie ohngefähr dieselben, welche jenen zur Basis dienen. Der einzige Unterschied ist der, daß der Verein von Bordeaux und der des nördlichen Frankreichs auf die confessionelle Fassung dieser Lehren weniger Werth legen, als die evangelische Gesellschaft, und auch weniger darauf hinwirken, sie zu ausschließender Herrschaft zu erheben. Gegen diese Doctrinen oder vielmehr gegen den von der evangelischen Gesellschaft häufig und ohne Rückhalt ausgesprochenen Grundsatz, daß nur die, welche diesen Lehren huldigen, als wahre Mitglieder der protestantischen Kirche anzusehen und fähig seyen, ein kirchliches Amt zu verwalten, waren die oben angeführten Zeitschriften gerichtet. Eine starke, einflußreiche Bewegung in gleichem Sinne rief die pariser Pastoralconferenz vom Jahre 1841 hervor. Da auch diese Vorgänge bereits in deutschen Journalen, namentlich in der darmstädter Kirchenzeitung a) zu allgemeiner Kenntniß gebracht worden sind, so ist es unnöthig, sie hier abermals weitläufig zu schildern. Es wird genügen zu erinnern, daß in dieser

a) S. die genannte Kirchenzeitung, 10. — 16. Aug. 1842.

Conferenz auf Veranlassung der vom Herrn von Gasparin veröffentlichten Fragmente seines zeither erschienenen Werkes über die Intérêts généraux du protestantisme français die Bildung eines Vereins angekündigt wurde, welcher sich zum Zwecke setzen wolle, die allgemeinen Interessen des französischen Protestantismus zu vertheidigen, der bloß Mitglieder der gesetzlich constituirten Kirche in das Comité aufnehmen, jedoch die alte Orthodoxie als Panier aufstecken werde a). Mit Erstaunen wurde diese Eröffnung von denjenigen Mitgliedern der Conferenz aufgenommen, welche noch nicht in das Geheimniß eingeweiht waren. Mehrere beredte Stimmen protestirten laut gegen einen Exclusivismus, welcher Alle, die nicht in jedem Punkte der alten Orthodoxie huldigen, als Unchristen von sich zurückstoße; Geistliche und Laien, und unter diesen einige, welche selbst mit voller Ueberzeugung dem orthodoxen Lehrbegriffe ergeben waren, machten auf den Widerspruch aufmerksam, welcher zwischen dem angekündigten Zwecke der Gesellschaft und dem ausschließenden Principe, auf welches sie gegründet werden solle, obwalte; von einem in diesem Geiste gestifteten Vereine sey nichts Anderes zu erwarten, als daß er nur allein oder doch wenigstens ganz vorzüglich die Interessen derjenigen Partei vertheidigen werde, welche mit ihm demselben Glaubensformulare huldige. Hierdurch werde er die in der Kirche schon existirende Spaltung noch ärger machen, neue Zerwürfnisse zu den alten hinzufügen. Vergebens waren alle diese Vorstellungen, vergebens die versöhnlichsten Schritte und die dringendsten an die Gründer

a) „La société prendra pour drapeau l'ancienne orthodoxie. Les hommes qui pourront y être appelés seront ceux qui admettront cette orthodoxie" — Worte, in welchen die Bildung der Gesellschaft angekündigt wurde. S. die Zeitschrift le Lien 1842. Nr. 17.

dieses Vereines gerichteten Bitten, ihr ausschließendes Princip aufzugeben und wenigstens einige Männer von freiern Ansichten zuzuziehen. Man beharrte bei der entschiedensten Weigerung, und die Majorität der Conferenz gab ihre Beistimmung.

Kaum hatte sich die Nachricht von diesen Vorgängen und der Entstehung der Gesellschaft für die Vertheidigung der allgemeinen Interessen des französischen Protestantismus verbreitet, so entstand in der ganzen Kirche eine unglaubliche Bewegung. Von allen Seiten her erschienen Protestationen gegen diese Gesellschaft, die zum Theil in sehr energischen Ausdrücken abgefaßt waren [a]). Viele kamen jetzt zur Erkenntniß, wohin man die Kirche führen wolle, und wie dringend nöthig es sey, daß denjenigen gegenüber, welche um jeden Preis die alte Orthodoxie zur ausschließenden Herrschaft zu bringen suchten, die für eine größere Freiheit in der Auffassung und Darstellung der christlichen Lehren stimmenden Theologen sich näher an einander anschlössen. Auch traten wirklich von nun an mehrere Erscheinungen hervor, welche auf eine innigere Verbindung der Geistlichen dieser Richtung hindeuteten. Unter diese rechnen wir vorzüglich eine im Jahre 1842 an den Minister des öffentlichen Unterrichtes gerichtete Petition, welche zum Zwecke hatte, denselben von den auf der theologischen Hochschule in Montauban vorherrschenden exclusiven Tendenzen in Kenntniß zu setzen, ihm das Mißfallen, welches ein großer Theil der Kirche daran empfände, zu bezeugen und ihn zu bitten, an die neu creirte Lehrstelle des Kirchenrechts einen Gelehrten von milderer

a) Die Anzahl der Geistlichen der reformirten und der lutherischen Kirche, welche gegen die Société des intérêts généraux protestirten, belief sich auf 375; die Anzahl derjenigen, welche adhärirten, auf 158. Die Namensverzeichnisse der Geistlichen beider Kategorien befinden sich in der Zeitschrift „le Lien", von 1842, Nr. 28 und 29.

theologischer Denkungsweise zu berufen. Enthielt auch diese Petition keine eigentliche Anklage, so sprach sie doch gegen die theologische Hochschule von Montauban vor der weltlichen Oberbehörde einen scharfen Tadel aus. Dieß war nun zuverlässig ein bedenklicher, die akademische Lehrfreiheit beeinträchtigender Schritt. Und dennoch wurde die Petition von 183 Pastoren unterschrieben! a) Hier zeigte es sich offenbar, daß diejenigen in starker Täuschung befangen waren, welche die Zeit schon gekommen glaubten, wo die symbolischen Doctrinen zur allgemeinen Herrschaft könnten erhoben werden. Wahr ist es freilich, daß die Geistlichen der liberaleren Richtung bei weitem nicht in einer so compacten Verbindung miteinander stehen, als die andern. Die bei ihnen stattfindende große Verschiedenheit der theologischen Meinungen, welche in vielen Abstufungen sich der Orthodoxie mehr oder weniger nähern, oder sich davon entfernen, lockert nothwendig das sie umschlingende Band; es müssen daher schon bedeutende Interessen im Spiele seyn, wenn sie sich bewogen fühlen sollen, gemeinschaftlich aufzutreten. Einig sind indessen alle darin, daß man die Geister und Gewissen nicht mehr unter das Joch der Confession von La Rochelle beugen dürfe noch könne, daß man die Kirche nicht vom Staate losreißen dürfe, daß alle Verbesserungen in der Kirche und dem religiösen Zustande der Protestanten auch rein aus der Kirche ausgehen müßten und nur durch solche Mittel erzielt werden könnten, welche mit der bestehenden kirchlichen Ordnung in keinem Widerspruche stehen.

In dem Schooße der evangelischen Gesellschaft selbst aber sind in den neuesten Zeiten einige Spaltungen ein-

a) S. Lien 1842. Nr. 37., wo der Text der Petition mit den Namen der Geistlichen, welche dieselbe unterschrieben haben, abgedruckt ist.

getreten, welche ihr viele sehr regsame Kräfte entzogen und einen Keim der Zerrüttung in sie gebracht haben, aus welchem früher oder später ihre Auflösung erwachsen könnte. Es erregte kein geringes Befremden als man erfuhr, daß sie mit den wesleyanischen Methodisten gebrochen habe. Als Veranlassung wurde die Veröffentlichung einer kleinen, nur 24 Seiten starken, in jeder Hinsicht unbedeutenden Schrift über die freie Gnade Gottes angegeben, in welcher das Dogma von der unbedingten Gnadenwahl, durch dessen Verwerfung sich bekanntlich die Wesleyaner von den whitefildischen Methodisten unterscheiden, bestritten wurde. Der ungestüme Eifer, mit welchem die Archives du christianisme über dieses obscure Product herfielen und die Vertheidigung jener Lehre übernahmen a), sollte übrigens nur dazu dienen, den wahren

a) In der Nr. vom 27. März 1841 drückt sich dieses Blatt auf folgende Weise aus: „Mit tiefem Schmerze, mit zerrissenem Herzen ergreifen wir die Feder, nicht um unsern Lesern die Flugschrift, deren Titel sie gelesen haben, anzukündigen, noch weniger, um sie ihnen zu empfehlen, sondern um sie ihnen anzuzeigen als eines der traurigsten Erzeugnisse des Parteigeistes. Unter dem schönen und christlichen Titel freie Gnade Gottes hat der anonyme Verfasser, der, wie man versichert, ein wesleyanisch-methodistischer Geistlicher ist, keinen andern Zweck gehabt, als die Lehre von der Gnadenwahl (la doctrine du salut gratuit), wie sie von den reformirten Kirchen Frankreichs, Englands und der Schweiz jederzeit ist gelehrt worden, anzugreifen und zu untergraben, und die magere und armselige Lehre des Arminianismus an ihre Stelle zu setzen. . . Man schaudert in der That bei dem Gedanken, daß ein Christ, ein Diener des Evangeliums eine in diesem Geiste abgefaßte Abhandlung mit Kaltblütigkeit meditiren, schreiben, drucken lassen, veröffentlichen und dem Verkauf übergeben konnte, eine Abhandlung, welche wir nicht anstehen würden einen Angriff gegen Jesum Christum und sein heiliges Evangelium zu nennen, wenn wir nicht wüßten, wie weit die Verblendung des Partei- und Sectengeistes geht. . . Begreift man eine solche Verwegenheit? Hätte man jemals geglaubt, daß man in Frankreich

Grund der Trennung von diesen Methodisten zu verdecken. Wie hätte auch ein Angriff auf die Prädestinationslehre, über welche sich ja die Archives selbst öfters auf sehr zweideutige Weise aussprachen und welche sie geradezu in die Reihe der unwesentlichen Lehren setzten, die wahre Veranlassung zu einer solchen Trennung seyn können? Diese lag eigentlich in nichts Anderm als darin, daß die Methodisten, welche bei ihrem gesetzlosen und außerkirchlichen Treiben immer vorgegeben hatten, keine andern Zwecke zu verfolgen, als die der evangelischen Gesellschaft, es am Ende zu deutlich hatten blicken lassen, daß sie eigentlich darauf ausgingen, sich als besondere Partei in Frankreich festzusetzen. Man ergriff daher den ersten Vorwand, um mit ihnen zu brechen.

---

im 19. Jahrhunderte wagen könnte, mit so wenig Schonung, mit solchem Ungestüme der Sprache, die Lehre unserer Reformatoren, den Glauben unserer Väter anzugreifen, welcher unsere Bekenner gestärkt, unsere Märtyrer erzeugt hat, welcher den französischen Protestantismus begründete und sein Ruhm war. So hat denn der wesleyanische Methodismus die Maske abgeworfen. Es ist vielleicht gut, daß man wisse, was er will und worauf er abzielt. Beim Anfang unseres Erwachens nach Frankreich gekommen, vor ohngefähr 20 Jahren, kündigte er an, er wolle, im Einverständnisse mit unsern Geistlichen, zu der Erbauung unserer Kirchen mitwirken; damals hütete er sich wohl, seine eigenthümlichen Doctrinen zu bekennen. Später, nachdem er einige Adepten gewonnen, bildete er seine Classen, gründete seine religiösen Gesellschaften, pflanzte das Panier von Wesley auf und nahm als Secte eine eigene Stellung an. Diese Stellung selbst aber genügt ihm jetzt nicht mehr; er ergreift die Offensive und tritt feindlich gegen die Dogmen unserer Kirche auf. Es handelt sich daher darum, zu wissen, ob wir diesen Zustand der Dinge länger ertragen wollen. Haben wir nicht genug an dem Kampfe mit unsern Rationalisten und Latitudinariern, ohne noch Brüder bekämpfen zu müssen, welche, anstatt sich auf die Predigt des Evangeliums zu beschränken, bei uns einen Sectengeist verbreiten, das religiöse Erwachen mißleiten und Unordnung in unsere Reihen bringen?"

Eine Spaltung, welche wohl viel erfolgreicher werden dürfte, entstand in der evangelischen Gesellschaft auf Veranlassung des offen ausgesprochenen und gegenwärtig von nicht Wenigen vertheidigten Grundsatzes der Nothwendigkeit einer völligen Trennung der Kirche vom Staate. Die Archives ließen zuerst diesen Grundsatz laut werden; sie fanden, daß die gegenwärtige Stellung der protestantischen Kirche zum Staate eine die Rechte jener schwer verletzende sey, und daß es zur freien Entfaltung des kirchlichen Lebens schlechterdings nothwendig sey, die Kirche gänzlich vom Staate loszureißen. Es war auch bei den außerkirchlichen Bewegungen der evangelischen Gesellschaft ganz consequent, einer solchen Meinung beizutreten. Allein als Vinet in seinem merkwürdigen, bereits angeführten Werke: Sur la manifestation des opinions religieuses, jenen Grundsatz ohne allen Rückhalt aussprach und durch alle denkbaren Gründe zu vertheidigen suchte, da traten die Archives, während der Semeur in Jubel ausbrach, vor solcher Kühnheit scheu zurück und beobachteten ein verlegenes Stillschweigen. Dieß mißfiel den Entschiedenen, welche sich daher großentheils von den Archives und der evangelischen Gesellschaft zurückzogen und sich um den seine eigene Bahn verfolgenden Semeur schaarten. — Eine ganz entgegengesetzte Wirkung brachte die Erscheinung des vinet'schen Werkes auf einige Männer hervor, welche bisher, den Zwecken der evangelischen Gesellschaft dienend, eine außerkirchliche, separatistische Stellung gehabt hatten. Betroffen bei der Einsicht, wo es eigentlich hinaus wolle, fanden sie es gerathen, ihre bisherigen Verhältnisse aufzuheben und um eine gesetzmäßige Anstellung in der Nationalkirche nachzusuchen a).

---

a) S. den ersten Theil dieser Abhandlung, Stud. und Krit. 1844. 1. Heft. S. 54.

Wenn der Semeur den Archives du christianisme und folglich der evangelischen Gesellschaft, der dieses Blatt zum Organe dient, deßhalb entgegentritt, weil bei ihm der Grundsatz der Trennung der Kirche vom Staate beinahe zum Dogma geworden ist, so tritt ihnen eine andere, gegenwärtig viel gelesene religiöse Zeitschrift, die Espérance, gerade aus dem entgegengesetzten Grunde entgegen, weil sie nämlich entschieden der Meinung ist, daß eine solche Trennung nicht nur nicht nothwendig sey zur Entwickelung des kirchlichen Lebens, sondern unabsehbare Zerrüttungen, vielleicht die Auflösung der Kirche nach sich ziehen würde. Aber noch in einer andern Beziehung ist dieses Blatt mit den Archives und der evangelischen Gesellschaft in Opposition getreten. Laut nämlich und offen erklären sich die Redactoren gegen allen ausschließenden, verdammenden Orthodoxismus. Das rücksichtslose Auftreten dieses Orthodoxismus bei Gelegenheit der pariser Pastoralconferenz von 1842, die beleidigende Härte mancher Reden, die damals geführt wurden, die aufreizende Erklärung, daß man mit Männern, die nicht in allen Punkten dem orthodoxen Lehrbegriffe huldigten, gar keine gemeinschaftliche Sache machen könne, hatten nicht bloß auf die freisinnigern Theologen, sondern auch auf manche unter denjenigen, welche selbst den orthodoxen Lehren zugethan sind, einen höchst unangenehmen Eindruck gemacht. Mehr oder weniger vertraut mit der deutschen theologischen Litteratur und den großen Bewegungen, welche seit den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts in Deutschland auf dem Gebiete der Theologie stattgefunden haben, erkannten sie die große Bedeutung vieler Fragen, von welchen sich jene Eiferer nichts träumen ließen. Sie hatten es an dem Beispiele vieler deutschen Theologen gesehen, daß man sich in seiner Ueberzeugung in manchen wichtigen Punkten von dem symbolischen Lehrbegriffe entfernen und

dennoch für Christenthum und Kirche von hoher Begeisterung erfüllt seyn kann. Es war ihnen klar geworden, daß in den dissentirenden Meinungen nicht Alles Irrthum, so wenig als in den Lehren der Confessionen Alles unbedingte Wahrheit sey, und daß man daher auch die Theologen schlechterdings nicht in zwei Kategorien eintheilen könne, bei deren einer nur Wahrheit, bei der andern nur Irrthum anzutreffen sey. Sie traten daher offen als Verfechter protestantischer Duldung und Freiheit auf, von dem Grundsatze ausgehend, daß man Jedem, der in den wahrhaft christlichen Ideen übereinstimme, wie verschieden auch seine Auffassung derselben seyn möge, die Hand bieten solle, und des guten Glaubens lebend, daß man gerade durch ein solches Benehmen den orthodoxen Lehren am meisten Freunde gewinnen könne. Zu den erfreulichen Erscheinungen auf dem Gebiete der reformirten Kirche Frankreichs gehört die Erklärung, welche die Redactoren der Espérance in der Nummer vom 24. October 1843 abgaben, aus welcher wir folgende Stellen ausheben: „Der Werth, den wir auf den kirchlichen Verband setzen, ist für uns ein Grund, Alles zu vermeiden, was denselben ohne Noth zerreißen könnte, macht uns zurückhaltend in unsern Urtheilen und verwahrt uns vor jener unglückseligen Geneigtheit gewisser Personen, sich zwanzigmal des Tages auf den Richterstuhl zu setzen und abzuurtheilen, daß dieser ein Christ, daß jener kein Christ ist. — Unsere Kirchen zerfallen nicht in zwei große Abtheilungen, von welchen die eine lauter Irrthum, die andere die vollendete Wahrheit enthielte; es gibt hundert Abstufungen der Wahrheit und des Irrthums, von der strengsten Orthodoxie bis zum ausschweifendsten Rationalismus." — Weiter heißt es dort: „Sollen wir die Heterodoxen ausschließen? Nach welcher Regel denn? Nach den bestehenden Bekenntnißschriften? Aber wenn ihr alle eure Brüder in dem christlichen Lehramte werdet aufgefordert haben,

sie zu unterschreiben oder sich zurückzuziehen, wie zahlreich werdet ihr dann noch seyn? Und wenn es denn eigentlich auf Frömmigkeit, Wissenschaft, Aufrichtigkeit ankommt, von welcher Bedeutung werden dann die von euch erhaltenen Unterschriften seyn? Oder wollt ihr etwa aus jenen Symbolen einige wesentliche Punkte, einige Fundamentalartikel ausziehen? Aber welche? Und bei dem gegenwärtigen Zustande der Studien und der Ideen, wer dürfte es wagen, eine solche Wahl zu treffen? — — Würdet ihr von der Kirche alle diejenigen ausgeschlossen haben, welche von euern 6, 8 oder 10 Artikeln einen oder zwei verwerfen, oder auch nur Bedenken tragen würden, sie anzunehmen; würdet ihr diejenigen ausgeschlossen haben, welche, obwohl die Sammlung der neutestamentlichen Bücher als das unbezweifelbare Zeugniß der apostolischen Kirche betrachtend, doch über den Ursprung dieses oder jenes Buches noch einigen Zweifeln Raum gäben; ferner die, welche, obgleich die Bibel als Gottes Wort verehrend, doch die wirkliche Inspiration leugnen; ferner die, welche zwar das Dogma der Trinität bekennen, aber nicht glauben, daß die Persönlichkeit des heiligen Geistes klar in der Schrift gelehrt ist; ferner die, welche, obwohl das Opfer des Sohnes Gottes als einziges Unterpfand ihrer Sündenvergebung auffassend, es doch nicht als eine Satisfaction in dem juridischen Sinne des Wortes betrachten; ferner die, welche sich zwar an Jesum halten als an den Anfänger und Vollender ihres Glaubens, aber über seine göttliche Natur noch keine feste Ueberzeugung haben — — alle Männer, welche sich zwar auf den Weg gemacht, aber das Ziel noch nicht erreicht haben? — — Und würdet ihr auf der andern Seite mit denjenigen immer nur in geringer Anzahl vorhandenen Männern, bei welchen eine reine, vollständige, auf einem lebendigen Glauben und einem wiedergeborenen Herzen ruhende Lehre vorhanden ist, alle die beibehalten haben,

die euer Symbol nur mit den Lippen bekennen und nur mit der Feder unterschreiben würden; alle die, welche eines Tages, bewegt durch irgend einen Theil der christlichen Wahrheit, alsobald nun sich in das ganze orthodoxe System gesteckt haben, wie man ein Kleid anzieht — würdet ihr alles dieses auch gethan haben, glaubt ihr aufrichtig, daß ihr den Irrthum und den Tod ganz auf die eine Seite, die Wahrheit und das Leben ganz auf die andere gebracht hättet?" — Es athmet in diesen Worten der Geist eines Neander und so mancher andern Theologen Deutschlands, welche, wahrhaft gläubig, dennoch der Wissenschaft und theologischen Freiheit ihr volles Recht widerfahren lassen; und dieser Geist ist es auch sicherlich, von welchem die französischen Theologen, die eine solche Erklärung abgaben, sich angeweht fühlen. Sie bilden in der reformirten Kirche ihres Landes eine vermittelnde Partei, die ihr Centrum in Paris hat; noch nicht lange besteht sie, noch nicht seit Langem ist die Espérance, die früherhin ganz andere Tendenzen verfolgte, ihr Organ geworden; allein bereits hat diese Zeitschrift einen sehr ansehnlichen Leserkreis gefunden, und wir haben allen Grund zu vermuthen, daß diese Partei, wenn sie fortfährt, sich in gleichem Sinne auszusprechen, wie in obiger Erklärung, immer mehr Anklang finden, immer mehr Theologen aus den verschiedenen bestehenden Vereinen zu sich herüberziehen und auf die Entwickelung des religiösen Lebens und der theologischen Denkungsweise in dem protestantischen Frankreich eine sehr große und sehr segensreiche Wirkung hervorbringen wird.

Aus dem bisher Gesagten erhellt deutlich, welches der gegenwärtige Zustand der reformirten Kirche Frankreichs in Betreff der religiösen Meinungen ist. Der wissenschaftliche Rationalismus, wie er sich in Deutschland unter dem Einflusse einer eklektischen oder der hegel'schen Philosophie entwickelte, hat in derselben zur Zeit wenig

oder keinen Vertreter. Desto mehr Theologen gibt es in ihr, welche dem orthodoxen Lehrbegriffe huldigen. Er dominirt nicht nur in der evangelischen Gesellschaft, sondern auch in dem Vereine von Bordeaux und dem nördlichen Vereine, so wie unter denjenigen, welche sich in der Espérance auszusprechen pflegen. Doch ist hier ein großer Unterschied zu machen. Der eine Theil nämlich der dem orthodoxen Lehrbegriffe huldigenden Theologen faßt ihn mehr in der symbolischen Form und in ganz exclusivem Sinne auf; den abweichenden Meinungen schlechterdings keine Berechtigung zugestehend, arbeiten sie aus allen Kräften dahin, sie, wo möglich, gänzlich aus der Kirche zu verdrängen. Das ist die Tendenz der zur Fahne der evangelischen Gesellschaft schwörenden Theologen. Die andern — und ihre Anzahl dürfte die der exclusiven übertreffen — geben die strenge confessionelle Fassung auf und erkennen manche diffentirende Meinung als berechtigt an. Am entschiedensten und am meisten aus wissenschaftlichen Gründen sprechen sich in diesem Sinne die Redactoren der Espérance aus. Allein viele, vielleicht die Mehrzahl der dem Vereine von Bordeaux a) und dem nördlichen Vereine anhängenden Theologen gehören, mehr oder weniger, dieser Richtung an, wenn auch nicht aus wissenschaftlicher Einsicht, so doch vermöge des sie belebenden Geistes christlicher Liebe. Die größte Anzahl je-

---

a) Die Verwandtschaft der in dem Vereine von Bordeaux herrschenden Denkungsweise mit der, von welcher die Redactoren der Espérance beseelt sind, gibt sich thatsächlich dadurch zu erkennen, daß jener Verein bereits im Jahre 1842 und wiederum im Jahre 1843 der genannten Zeitschrift eine Geldunterstützung hat zufließen lassen. Er hat sogar in gewissem Sinne dieses Blatt zu seinem Organe erkoren. Nur finden die Vorsteher jenes Vereins, daß die Espérance, wenigstens in der Richtung, welche sie in letzter Zeit genommen, nicht fest genug auf den orthodoxen Lehren besteht und dagegen das Princip kirchlicher Ordnung zu stark urgirt (s. Espérance vom 5. Januar 1844).

doch der gegenwärtig lebenden Theologen des reformirten Frankreichs huldigt einem milden, in vielen Abstufungen sich entweder der Orthodoxie oder dem Rationalismus nähernden Supernaturalismus. In Deutschland würde man ihre Denkungsweise rationalen Supernaturalismus oder supernaturalen Rationalismus nennen; in Frankreich aber werden sie von den strengen Orthodoxen gewöhnlich als Latitudinarier, von den entschiedensten geradezu als Ungläubige bezeichnet. Vielen dieser Theologen gebricht es an einer gründlichen, wissenschaftlichen Durchbildung; daher das Unsichere, Schwankende und die großen Inconsequenzen, welche sich nicht selten in ihren Meinungen offenbaren; daher auch die Leichtigkeit, mit welcher die Orthodoxen unter ihnen Proselyten zu machen pflegen.— Die nämlichen Meinungsverschiedenheiten, welche unter den Geistlichen herrschen, finden sich auch bei den weltlichen Gliedern der Gemeinden; nur daß sie bei diesen noch viel weniger klar und durchgebildet sind als bei jenen. Sie bestehen bei vielen in nichts Anderm als in dunkeln, unsichern Richtungen des religiösen Bewußtseyns. So viel ist aber gewiß, daß in der ganzen protestantischen Kirche Frankreichs das religiöse Bewußtseyn sich auf einen Standpunkt erhoben hat, wo die Repristination der gallicanischen Confession zur Unmöglichkeit geworden ist. Ein ernstlicher Versuch zu diesem Zwecke würde allenthalben auf unübersteigliche Hindernisse stoßen.

Es folgt hieraus, daß der religiöse Zustand der reformirten Kirche Frankreichs, im Ganzen genommen, ohngefähr derselbe ist, wie der der protestantischen Kirche in vielen andern Ländern. Der Ausdruck, welchen das christliche Bewußtseyn sich in dem Reformationszeitalter in den Confessionsschriften gab, genügt nicht mehr. Unzählige können sich mit manchen Lehren in der Fassung, in welcher sie hier dargestellt sind, nicht mehr befreunden. Daher haben auch diese Confessionen aufgehört, ein die Kirche

verknüpfendes Band zu seyn. Die unaufhaltsam sich hervordrängenden Differenzen religiöser Meinungen, welche es zerreißen, haben große Irrungen und bedenkliche Kämpfe hervorgerufen und erhalten seit längerer Zeit die ganze Kirche in Bewegung. Doch ist nicht zu übersehen, daß diese Bewegungen und Kämpfe mehr auf der Oberfläche der Kirche, als in der Tiefe stattfinden. Da herrscht mehr Uebereinstimmung und ein innigerer Zusammenhang, als es scheinen möchte. Denn bei allen Differenzen der Meinungen begegnen sich die Ueberzeugungen in den wahrhaft christlichen Ideen, welche ja auch die echte Substanz der protestantischen Confessionen ausmachen. Würde man bei diesen Bekenntnißschriften Alles, was der äußern Form angehört und was theologisches Beiwerk ist, entfernen und die in ihnen lebenden Ideen in ihrer Einfachheit, Reinheit und Klarheit hervorheben, so würden die meisten Kämpfe aufhören und Viele, die jetzt ferne von einander stehen, würden, erstaunt über den in der Tiefe ihrer Ueberzeugungen herrschenden Einklang, sich versöhnt die Hände reichen. Dieser innere, geistige Zusammenhang in dem französischen Protestantismus ist es, der die Einheit der Kirche erhält, und welcher ihm die unüberwindliche Kraft verleiht, mit welcher er dem Katholicismus gegenübersteht. Denn es ist gewiß, daß auch heut zu Tage die blutigsten Verfolgungen nicht im Stande wären, den französischen Protestantismus zu brechen und zu überwinden. Er würde abermals, wie im 17. und 18. Jahrhunderte, seine heldenmüthigen, begeisterten Märtyrer haben und über den Blutgerüsten glänzende Siege feiern. —

Allein diese innere, geistige Uebereinstimmung in den christlichen Ideen genügt einer Kirche nicht. Sie bedarf, um zum vollen Bewußtseyn ihrer Einheit zu gelangen, auch eines äußerlichen objectiven Ausdruckes ihres gemeinsamen Glaubens. Wie überall in der protestantischen

Kirche, so regt sich auch in der reformirten Frankreichs dieses Bedürfniß. Daher ein unruhiges, unsicher umhersuchendes Streben nach irgend etwas, das die Stelle der alten Confessionen einnehmen könnte. Einige schlugen vor, die gewöhnliche Liturgie als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens anzuerkennen; Andere setzten neue Ordinationsformulare auf, auf welche die Candidaten öffentlich verpflichtet werden sollten a); noch Andere wollten den ge-

---

a) Folgendes Ordinationsformular wurde vom Herrn Fontannes, Pfarrer in Nismes, vorgeschlagen (s. Evangéliste 1840. p. 194.) und ist auch seitdem in den Kirchen des mittäglichen Frankreichs öfters gebraucht worden: „Sie versprechen, vor Gott und auf die vor Ihnen aufgeschlagene heilige Schrift, das Evangelium unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi gewissenhaft zu predigen.

Sie versprechen, als einzige Regel des Glaubens und des Verhaltens das Wort Gottes anzuerkennen, wie solches enthalten ist in den heiligen Büchern alten und neuen Testamentes, und dasselbe bei allen Ihren Belehrungen zur Grundlage zu nehmen.

Sie versprechen, sich der in der reformirten Kirche Frankreichs eingeführten Ordnung unterwerfen zu wollen, und die Auctorität der Consistorien, welche sie bei dem Mangel der Synoden gegenwärtig leiten, gebührend zu achten.

Sie versprechen, Alles, was von Ihnen abhängt, zu thun, um die Einheit der Kirche, den Frieden und die Liebe in derselben zu erhalten, und Ihre Brüder durch ein weises, sittliches und frommes Leben zu erbauen.

Sie versprechen, die Beichtgeheimnisse, welche Ihnen zur Entlastung des Gewissens werden anvertraut werden, treu zu bewahren, ausgenommen die, welche das Verbrechen des Hochverraths betreffen.

In Folge dieser Gelöbnisse, in Angemessenheit mit dem Gebrauche der apostolischen Kirche, kraft des Amtes, welches wir als Diener Jesu Christi in der reformirten Kirche Frankreichs bekleiden, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, bevollmächtigen wir Sie, überall, wohin der Herr Sie berufen wird, das Wort Gottes zu predigen, die nach dem Gesetze geschlossenen Heirathen einzusegnen und die Sacramente zu

meinsamen Glauben in einen einzigen Satz zusammendrängen a). Allein noch ist die Zeit nicht gekommen, wo der französische Protestantismus ein neues Glaubensbekenntniß entwerfen kann. Die Befangenheit Vieler ist noch zu groß, die Leidenschaften zu rege, das Parteiinteresse zu vorwaltend. Indessen gibt sich doch ein dunkles Streben danach zu erkennen. Warum sollten wir uns nicht der Hoffnung hingeben dürfen, daß auch in der protestantischen Kirche Frankreichs die christliche Wissenschaft dasjenige, was wirklich veraltet und unhaltbar ist, immer mehr bei Seite schaffen und die ewigen Ideen des Evangeliums immer reiner und klarer hervorbilden werde, und daß, angeregt und erleuchtet von ihr, das kirchliche Bewußtseyn, aller einengenden Befangenheit sich entreißend, am Ende auf einen Standpunkt der Entwickelung sich erheben werde, wo es ihm möglich seyn wird, den in ihm lebenden Gesammtglauben zu einem den Bedürfnissen der Zeit angemessenen objectiven Ausdrucke zu bringen und durch denselben ein neues Band der Vereinigung um die ganze Kirche zu schlingen? —

Indessen regt sich in dieser Kirche ein neues, jugendliches Leben und eine ungewöhnliche Thätigkeit. Ein lebhafteres Interesse als seit langen Jahren flößen alle religiösen und kirchlichen Angelegenheiten ein. Nicht bloß Geistliche, sondern auch ausgezeichnete Laien beschäftigen sich mit Vorliebe mit denselben und widmen der För-

verwalten, und übertragen Ihnen das evangelische Lehramt, durch Auflegung der Hände und durch Gebet." — Ein anderes, ganz in dogmatischem Sinne abgefaßtes Ordinationsformular ging von Montauban aus, und ist auch öfters gebraucht worden.

a) Z. B. Dieu, créateur; Jésus Christ, rédempteur; Saint-Esprit, Sanctificateur. Oder Christ Sauveur; union et charité dans l'église nationale. Oder Foi au Sauveur, réveil, union et charité dans l'église nationale.

derung der Kirche ihre Zeit, Kräfte und Talente a). Selbst die ordnungswidrigen Bestrebungen, das von Zeit zu Zeit erscheinende Aufflammen des alten kühnen Hugenottengeistes, die hitzigen Streitigkeiten, die leidenschaftlichen Meinungskämpfe — alle diese oft in anderer Hinsicht bedauerlichen Bewegungen legen lautes Zeugniß ab von einem erneuten kräftigen Leben, welches in diese Kirche eingedrungen ist. Viel hat zur Entwickelung desselben auch die evangelische Gesellschaft beigetragen; das ist ein Verdienst, das ihr eben so wenig abgesprochen werden kann, als dasjenige, an vielen Orten die von langer Zeit her zerstreut lebenden und in völlige Gleichgültigkeit versunkenen Protestanten geweckt und gesammelt zu haben. Dieses die Kirche bewegende neue Leben hat sich bereits auch in mehreren schriftstellerischen Versuchen ausgesprochen, welche sich, wenn auch nicht immer durch die Tiefe des Wissens, doch durch einen frischen jugendlichen Geist auszeichnen und es beweisen, daß in der protestantischen Kirche Frankreichs viele ausgezeichnete Talente vorhanden sind, welche, wenn die Umstände fortfahren, ihre Thätigkeit zu begünstigen, zu einer neuen theologischen Litteratur den Grund legen werden, die würdig seyn wird, der gediegenen älteren Litteratur des protestantischen Frankreichs an die Seite gestellt zu werden.

Zu den sehr erfreulichen Erscheinungen des diese Kirche belebenden neuen Geistes gehören die Pastoralconferenzen, welche seit 1830 in allen Gegenden jährlich, oder nach größeren Zwischenräumen, gehalten werden. Sie bestehen aus den Geistlichen eines gewissen Bezirkes, welche aus freiem Antriebe zusammentreten, um sich über kirchliche

a) Wir erinnern hier an die Verdienste, die sich Männer wie der Marquis de Jancourt, Francois Delessert, und — obwohl in exclusiver Richtung, der Admiral Ver — Huell in Paris, Herr von Clausonne, Appellationsrath in Nismes, und andere mehr um die protestantische Kirche Frankreichs erworben haben.

Angelegenheiten und interessante Punkte ihrer Amtsführung zu besprechen und zu nützlichen Anstalten den Grund zu legen. Hier und da, wie z. B. in Paris, hat man auch ausgezeichnete Laien zu diesen Conferenzen zugelassen. Die meisten aber bestehen bloß aus Geistlichen. Solche Conferenzen wurden in den letzten Jahren gehalten in Paris, Nismes, Toulouse, Montauban, in den ehemaligen Provinzen Poitou, Saintonge, Normandie, in den Departementen von Ardeche, Drome, Lot und Garonne u. s. w. In einigen Versammlungen veranlaßten zwar die dogmatischen Meinungsverschiedenheiten starke Reibungen, im Ganzen aber wurden bisher diese Conferenzen mit Besonnenheit geleitet und haben sicherlich viel Gutes gewirkt. Obgleich ohne legale Auctorität ersetzen sie doch bis auf einen gewissen Grad die ehemaligen Colloquien und die niemals ins Leben getretenen Provinzialsynoden. Es ist schon von großer Wichtigkeit, daß die Geistlichen der verschiedenen Bezirke regelmäßig zusammenkommen, um sich über interessante Gegenstände brüderlich zu besprechen. So verschwinden manche Vorurtheile, die bei fortdauernder Trennung immer tiefer wurzeln würden; es knüpfen sich freundschaftliche Bande, und es entwickelt sich allmählich ein Gemeingeist, welcher, auf einen Zweck hingeleitet, manche dem Einzelnen unbesiegbare Hindernisse aus dem Wege zu räumen vermag.

Unter den Gegenständen, welche auf mehreren dieser Conferenzen besprochen wurden, verdient die Verbesserung des Kirchengesanges hervorgehoben zu werden. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß der französische Protestantismus an religiösen Dichtungen so arm geblieben ist, während der deutsche eine so reiche Fülle poetischer Erzeugnisse hervorgebracht hat. Die Hauptursache liegt wohl in dem Innerlichen und Gemüthlichen, welches den deutschen und namentlich den lutherischen Protestantismus von Anfang an charakterisirte, und welches bei Luthern selbst

sich so oft in poetischen Ergüssen aussprach, während der reformirte Protestantismus sich mehr durch eine praktische Tendenz auszeichnete und in Frankreich von der Zeit seiner Entstehung an in mächtige Bestrebungen und harte Kämpfe hineingezogen wurde, welche eine religiös-poetische Stimmung nicht leicht aufkommen ließen. Die Reformirten Frankreichs singen noch immer die von Clement Marot a) in Verse gesetzten Psalmen, welche einst ihre Vorfahren in der Einsamkeit der Waldungen und entlegenen Schluchten gesungen haben. Das Volk hängt daran, allein den Gebildetern sind diese Psalmen ungenießbar geworden; die alten Melodien haben im Laufe der Zeit viele Veränderungen und Verderbnisse erfahren und dringen, wie sie jetzt gesungen zu werden pflegen, außerordentlich unharmonisch ins Ohr. Es fehlt daher dem französischen Protestantismus sowohl an guten, wahrhaft poetischen, religiösen Gesängen, als an würdigen, im

---

a) Im Jahr 1541 verordnete der Magistrat von Genf, daß man, um das Volk einzuladen, Gott anzubeten und zu loben, geistliche Gesänge einführen solle. Für den Anfang solle man die Kinder solche Lieder singen lehren, später solle die ganze Kirche folgen. Man fing daher an, eine versificirte Uebersetzung des Vater-Unsers, des apostolischen Symbolums und der 10 Gebote von Clement Marot singen zu lassen; zwei Jahre später führte man auch die marot'sche Psalmenübersetzung ein, zu welchen man nachher die Psalmen von Theodor von Beza hinzufügte (s. Picot, histoire de Genève, T. 2. p. 9.). Von der genfer Kirche erhielt die französische diese Psalmen, und singt sie noch bis auf den heutigen Tag, doch nach einer etwas verbesserten Recension, welche gegen das Ende des 17. Jahrhunderts Conrart, Mitglied der Académie française, und La Bastide davon veranstalteten. — Merkwürdig und die Meinung, welche selbst gebildete Franzosen im 18. Jahrh. von den Protestanten hatten, treffend bezeichnend ist eine Aeußerung des berühmten Kritikers La Harpe, daß die Psalmen Marot's eben nur dazu gut genug wären, in den protestantischen Kirchen gesungen zu werden (s. Evangél. 1837. S. 105.).

echten Kirchenstyle gehaltenen Chorälen. Oefters haben die Pastoralconferenzen mit diesem wichtigen Gegenstande sich beschäftigt und mancherlei Vorschläge gemacht. Auch hat es an Versuchen zur Verbesserung des Kirchengesanges in der doppelten angegebenen Beziehung nicht gefehlt, allein noch zur Zeit ist dieses sehr gefühlte Bedürfniß ohne Befriedigung geblieben. — Ein anderer Gegenstand, welcher öfters die Pastoralconferenzen beschäftigte, ist die Beförderung einer würdigen Sonntagsfeier. Wer Frankreich kennt, der wird es auch wissen, daß in größern Städten die Sonntagsfeier beinahe ganz abgekommen ist und daß namentlich die öffentlichen Arbeiten an diesem Tage selten unterbrochen werden. Dieser Gegenstand verdiente also allerdings die Aufmerksamkeit, mit welcher er von mehreren Conferenzen besprochen worden ist. Vorzugsweise beschäftigen sich diese Versammlungen mit praktischen, in die geistliche Amtsführung einschlagenden Fragen; und man muß gestehen, daß solche Fragen häufig mit eben so viel Geist als religiösem Gefühl und Tact behandelt werden. Zur Gründung vieler nützlicher Anstalten und Vereine haben die Pastoralconferenzen die erste Anregung gegeben und den aufopfernden Eifer geweckt, der zu deren Erhaltung nothwendig ist.

Aus dem die reformirte Kirche Frankreichs durchdringenden regen, kräftigen Leben hat sich auch der Associationsgeist entwickelt, welcher sich, besonders seit 1830, in einer wirklich überraschenden Menge von ersprießlichen Stiftungen bethätigt hat. Wir brauchen hier nicht zurückzukommen auf das, was wir über die großen Vereine zur Beförderung des Protestantismus, die Société évangélique, die Société chrétienne von Bordeaux und die Société chrétienne du Nord bereits bemerkt haben. Erzeugnisse dieses Associationsgeistes sind die beiden Bibelgesellschaften in Paris, nämlich die Société biblique protestante und die Société biblique française et étrangère, erstere

schon 1818 gestiftet und die heilige Schrift bloß unter Protestanten vertheilend, letztere 1835 unter dem Einflusse eines strengen Orthodoxismus gegründet und von jener sich darin unterscheidend, daß sie das alte Testament ohne Apokryphen austheilt und ihre Wirksamkeit auch auf die Katholiken ausdehnt. Kleinere Bibelgesellschaften bestehen auch in Nismes, Castres, Montauban, Montpellier, Bordeaux und Mühlhausen. Hierher gehören ferner die pariser Missionsgesellschaft, 1824 gestiftet, welche ihre Thätigkeit besonders der Capcolonie und den daran stoßenden Stämmen in Afrika zugewandt hat, und die im Jahre 1823 in Paris gestiftete Tractatengesellschaft. Ein höchst interessanter Verein ist die 1841 in Nismes gestiftete Société pour l'évangélisation des protestants disséminés. Sie hat durch ihre Agenten die Trümmer mehrerer einst blühender protestantischer Gemeinden in den mittäglichen Provinzen aufsuchen lassen, und wirkt darauf hin, diese zerstreut lebenden Evangelischen zu sammeln, sie mit bestehenden Consistorien in Verbindung zu setzen, für ihre religiösen Bedürfnisse zu sorgen und, wo ihre Anzahl ansehnlich genug ist, die gehörigen Schritte zur Gründung eigener Pfarreien zu thun. Eine Gesellschaft zur Verbreitung nützlicher religiöser Volksschriften besteht in Toulouse, eine ähnliche unter dem Namen Société de colportage in Nismes. Eine der nützlichsten Gesellschaften in dem protestantischen Frankreich ist die Société pour l'encouragement de l'instruction primaire parmi les protestants. Ihr Centrum ist in Paris, mehrere Zweiggesellschaften fördern ihre Wirksamkeit in den Provinzen. Im Jahre 1829 gestiftet, hat sie bisher sehr viel Gutes gewirkt und hat in den neuesten Zeiten, seitdem ein großer Theil der Volksschulen in die Hände katholischer Corporationen gerathen ist, eine neue Wichtigkeit erlangt. Eine Gesellschaft zur Pensionirung der Pfarrwittwen besteht in Bordeaux; Associationen zur Gründung von Hülfskassen für

dürftige Protestanten haben sich an vielen Orten, wie z. B. in Paris, Castres, Montauban, Nismes, Montpellier rc. gebildet. Waisenhäuser für protestantische Mädchen sind, durch freiwillige Beiträge, in Nismes, Montauban, Orléans und Livron gegründet worden; für Knaben in Saverdun und Castres. Auch ein Spital für kranke Protestanten ist in Nismes eingerichtet worden. Eine in Paris gegründete Diakonissenanstalt erfreut sich eines gedeihlichen Fortgangs; für verlassene Kinder hat die Société des intérêts généraux in Ste. Foi mit bedeutenden Unkosten eine Landökonomie gegründet, die ihnen Unterhalt und Erziehung zusichert. Wenn man bedenkt, daß die Anzahl der Protestanten in Frankreich nicht groß ist und daß noch immer viele zerstreut leben und mit keiner Kirche in näherer Verbindung stehen, so wird man gewiß erstaunen über die Thätigkeit und die Aufopferungen, durch welche alle diese Vereine ins Leben getreten sind und sich fortdauernd erhalten.

Nicht viel über ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seitdem die protestantische Kirche Frankreichs aus ihren hinsterbenden Trümmern wieder zu neuem Leben erstand. Haben wir Unrecht gehabt, wenn wir behaupteten, daß sie seitdem sehr überraschende Fortschritte gemacht hat? Nein, sie ruht und schläft nicht; es herrscht in ihr ein sehr reges jugendliches Leben; eine Menge strebsamer Kräfte sind in ihr in fortdauernder Bewegung und Thätigkeit. Wohl entbehrt sie der äußeren Einheit, welche ihre mangelhafte Verfassung ihr versagt; auf eine unheilbare Zerrissenheit in ihrem Innern scheinen die vielen Kämpfe hinzuweisen, von welchen sie in den neuesten Zeiten der Schauplatz gewesen ist. Allein sie hängt dennoch in sich unzertrennlich zusammen, nicht allein durch den gemeinsamen Widerstand, den sie dem abermals bedrohlich an sie herandringenden Katholicismus entgegensetzt, sondern durch die Gemeinschaft des sie belebenden

Geistes und durch die Uebereinstimmung in dem, was wirklich das Wesen des Protestantismus ausmacht a). Wohl ist sie noch nicht wieder zu dem Reichthum und der Tiefe des Wissens gelangt, durch welche sie sich einst auszeichnete, allein es äußern sich in ihr viele bedeutende Talente; das wissenschaftliche Bedürfniß ist angeregt und sucht Nahrung, und manche nicht unerhebliche Versuche sind bereits gemacht worden, um es zu befriedigen. Sie ist demnach sicherlich des Interesses würdig, mit welchem ihre Schwestern, denen ein glücklicheres Loos fiel als ihr, auf sie hinblicken, und wird die Hoffnungen, welche dieselben von ihr hegen, gewiß nicht täuschen.

---

a) Wir theilen keineswegs die Meinung, welche vor Kurzem ein junger, durch seine Gelehrsamkeit ausgezeichneter französischer Theolog, Herr D. Scherer, in einer kleinen Schrift: De l'état actuel de l'église réformée en France, Paris 1844, vorgetragen hat, daß es nämlich in Frankreich nur noch einzelne reformirte Kirchen, aber keine Kirche mehr gebe, weil den Reformirten, vermöge ihrer mangelhaften kirchlichen Verfassung, — die Nationalsynoden und hiermit jede die Einheit der Kirche vermittelnde Centralbehörde abgehe, und weil der Unglaube drei Viertheile der Kanzeln in Besitz genommen habe und durch die Staatsbesoldungen erhalten werde. Herr Scherer scheint sehr geneigt zu seyn zu glauben, daß vielem Uebel abgeholfen würde, wenn die Kirche es nur einmal über sich gewinnen könnte, auf alle Unterstützung von Seiten des Staates Verzicht zu leisten, und daß das Heil der Kirche noch vollständiger erreicht werden würde, wenn die Nationalsynoden wieder, nicht nur als administrative, sondern als die Lehre und den Glauben bestimmende Behörde, ins Leben treten und das orthodoxe Bekenntniß zur unerläßlichen Bedingung der Zulassung zu jedem kirchlichen Lehramte, ja sogar der Theilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft machen würden. Solcherlei Aeußerungen scheinen uns auf einer sehr einseitigen und oberflächlichen Betrachtung des religiösen Zustandes der reformirten Kirche Frankreichs und einer gänzlichen Verkennung des Bedürfnisses unserer Zeit zu beruhen.

Von dem religiösen Zustande in der lutherischen Kirche Frankreichs haben wir nur wenig Besonderes zu berichten. Auch in ihr fehlte es an mancherlei Bewegungen und Kämpfen nicht; allein parallel laufend mit denjenigen, welche in der reformirten Kirche dieses Landes, so wie in Deutschland und in der Schweiz stattfanden, bieten sie nicht viel Eigenthümliches dar.

Bereits vor der Revolution von 1789 waren in der genannten Kirche viele Geistliche und Laien von dem strengen symbolischen Lehrbegriffe abgekommen. Ein gemäßigter Supernaturalismus, sich mehr oder weniger von dem alt-lutherischen Glauben entfernend, wurde nach und nach, besonders durch den Einfluß, welchen Blessig und Haffner während ihrer langen Wirksamkeit und durch das wohlverdiente Ansehen, in welchem sie standen, ausübten, zur herrschenden religiösen Denkungsweise. Doch fehlte es zu keiner Zeit an Leuten, welche gerade in dieser Denkungsweise einen argen Abfall von dem rechten Glauben sahen. Allein sie standen meistens isolirt, und wo sie in Gesellschaften zusammentraten, wie in Straßburg, blieben diese im Dunkeln und verloren sich gewöhnlich in einen zuweilen unschuldigen, zuweilen aber auch bedenklichen Mysticismus.

Die seit 1815 sich allgemein verbreitende religiöse Aufregung vermehrte in der elsässer Kirche die Anzahl derjenigen, welche von dem Festhalten an dem symbolischen Lehrbegriffe alles Heil abhängig machten. Kaum waren die evangelischen Gesellschaften in Genf und Paris gegründet, so bildete sich auch in Straßburg unter dem von beiden Städten her wirkenden Einflusse eine ähnliche Gesellschaft, als Zweigverein der pariser a). Zu gleicher Zeit entstand in Straßburg eine Capelle, an welcher ein Agent der evangelischen Gesellschaft von Paris, Herr

a) Dieß geschah im Jahre 1834.

Major, angestellt wurde a). Mit großer Mißbilligung wurden diese Vorgänge von beinahe sämmtlichen protestantischen Geistlichen Straßburgs und des Elsasses aufgenommen; es fehlte nicht an dringenden Vorstellungen, durch welche man diejenigen, welche sich an die Spitze der evangelischen Gesellschaft und der Capelle gestellt hatten, zum Zurücktreten zu bewegen suchte. Man machte sie aufmerksam auf die Reibungen, welche aus ihrem Unternehmen entspringen, auf den Separatismus, in welchen sie gerathen würden. Sie ließen sich nicht einreden und übernahmen die Verantwortlichkeit für Alles, was erfolgen würde. Was man vorausgesehen und vorausgesagt hatte, trat bald ein; gleichwie die meisten der von der evangelischen Gesellschaft gegründeten Capellen, nahm auch die straßburger eine separatistische Richtung, indem in derselben, im Widerspruche mit aller kirchlichen Gesetzgebung und Ordnung, die Sacramente verwaltet und alle Pastoralacte vorgenommen wurden. Herr Major rechtfertigte sein Verfahren durch die Behauptung, daß die Sacramente nur dann Kraft hätten, wenn sie von einem rechtgläubigen Geistlichen verwaltet würden. Die Vorsteher dieser Anstalten fühlten, daß sie sich zu weit hatten fortreißen lassen; sie hatten Besonnenheit genug, um eine rückgängige Bewegung zu machen. Herr Major wurde entlassen, und das Band, welches die straßburger evangelische Gesellschaft an die pariser knüpfte, aufgelöst. Man erklärte (im September 1839), daß man mit größerer Unabhängigkeit als bisher die Arbeiten der Gesellschaft fortsetzen werde. Als Zweck der Gesellschaft wurde Aufrecht-

---

a) Es verdient bemerkt zu werden, daß Herr Major in dem basler Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaften (Jahrg. 1836. Nr. 83. S. 356.) mitten unter den in Heidenländern wirkenden Missionaren, als seinen Missionsposten in Straßburg habend, aufgeführt wurde (unter Nr. 83. der dort eingerückten Tabelle).

haltung und Verbreitung der reinen Lehre des Evangeliums und brüderliches Zusammenwirken zur Belebung christlichen Sinnes bezeichnet. Man versprach, daß man im wohlgeordneter Verbindung mit den andern christlichen Vereinen Straßburgs und im Frieden mit der bestehenden Kirche wirken wolle; doch solle die Gesellschaft ein Vereinigungspunkt werden, zum kräftigen Zeugnisse gegen die vielen verderblichen Irrthümer, welche leider in die christlichen Gemeinden eingedrungen seyen und darin Lauheit und Tod verbreitet hätten. Uebrigens solle fortan die Capelle keine Kirche mehr, sondern ein Versammlungssaal zu gemeinschaftlicher Erbauung, ohne Altar, mithin auch ohne Spende der Sacramente seyn.

Hierdurch nahm allerdings die Sache eine bessere Wendung; allein es blieb dennoch der schlimme Umstand übrig, daß die der alten lutherischen Orthodoxie Huldigenden auch fernerhin eine geschlossene Gesellschaft mit einem eigenen Bethause bildeten und mit dem gleichen Eifer, wie ihren eigentlichen, öffentlich ausgesprochenen Zweck, so auch ihr Parteiinteresse verfolgten. Harte Ausfälle der Sprecher der Gesellschaft, verdammende Urtheile, zuweilen von der Kanzel herab, konnten natürlich auf die, gegen welche sie gerichtet waren, nur verletzend wirken. An einzelnen Reibungen und Conflicten konnte es daher unmöglich fehlen. Wohlweislich mischte sich die obere Kirchenbehörde in diese Kämpfe nicht, in der Hoffnung, daß mit der Zeit der flammende Eifer sich abkühlen und daß durch den stillen Einfluß des die lutherische Kirche belebenden Gemeingeistes die Spaltung allmählich ausgeglichen und eine friedliche Verständigung herbeigeführt werden würde. Diese Hoffnung war auch nicht illusorisch. Noch besteht zwar die evangelische Gesellschaft Straßburgs mit ihrer Separatcapelle, allein weniger schroff als früher tritt sie denje-

nigen entgegen, welche den Bekenntnißschriften der Kirche keine unbedingte Auctorität zuschreiben. Beleidigende Ausfälle gegen Andersdenkende werden seltener vernommen. Die heftigen Angriffe, welche der Protestantismus in Straßburg und dem ganzen Elsasse in jüngster Zeit von Seiten des Katholicismus erfuhr, haben das Bewußtseyn der Nothwendigkeit eines festen Zusammenhaltens aufs Neue geweckt. Wenn einige erfreuliche Anzeichen nicht trügen, so steht zu erwarten, daß künftighin eine noch größere gegenseitige Annäherung stattfinden werde, was die Besonnenern auf beiden Seiten sicherlich wünschen. Uebrigens ist nicht zu leugnen, daß auch die Kämpfe, welche auf dem Boden der lutherischen Kirche Frankreichs zwischen den Confessionsgläubigen und den einer freieren Denkungsweise Huldigenden stattfanden, dazu beigetragen haben, das religiöse Leben zu wecken und zu stärken. Höchst rühmliche Symptome desselben sind die vielen Anstalten und Vereine zu religiösen und wohlthätigen Zwecken, welche in neueren Zeiten in dieser Kirche und namentlich in Straßburg entstanden sind, und von welchen mehrere in hoher Blüthe stehen. Anführung verdienen die straßburger und colmarer Bibelgesellschaften, wovon jene bereits 1816 entstand und mehrere thätige Hülfsgesellschaften zählt. Neben einen Zweigverein der pariser Missionsgesellschaft trat eine kirchliche Missionsgesellschaft, welche, um die Missionssache der Einseitigkeit religiöser Parteien zu entreißen und zu einer wahrhaft kirchlichen zu machen, im Jahre 1836 gegründet wurde, und deren Vorstand aus einem geistlichen und weltlichen Delegirten sämmtlicher lutherischer Kirchen Straßburgs besteht. Eine Gesellschaft zur Evangelisirung der in den Ostdepartementen zerstreut lebenden Protestanten ist 1841 gestiftet worden und hat bereits sehr schöne Früchte getragen. Eine Pfarrwittwenkasse, eine Gesellschaft für die Pensionirung dienstunfähiger Pfarrer, eine andere für emerite Schullehrer sind ebenfalls

in neueren Zeiten durch freiwillige Beiträge gestiftet worden. Eine Privatwohlthätigkeitsanstalt, seit 1780 bestehend, wirkt im Stillen ungemein viel Gutes. Die nach dem Muster von Brüggen bei Basel gegründete Anstalt zur Aufnahme verwahrloster Kinder auf dem Neuhof bei Straßburg hat eine sehr bedeutende Entwickelung gewonnen; noch jung, aber schon blühend ist eine Anstalt zur Bildung protestantischer weiblicher Dienstboten. Gleiches läßt sich von der seit zwei Jahren bestehenden Diakonissenanstalt sagen.

Die Pastoralconferenz, welche seit 1834 jährlich in Straßburg zusammenkommt und an welcher auch reformirte Geistliche Antheil nehmen, erfreut sich fortdauernd eines allgemeinen Interesses. Stets waltete der Geist brüderlicher Eintracht in ihren Verhandlungen. Sie bringt die Geistlichen aus den verschiedenen Theilen des Elsasses und deutschen Lothringens in Berührung und erhält unter ihnen den rechten Gemeingeist. Viele nützliche Anstalten und Einrichtungen sind durch sie angeregt worden. Ohne gesetzliche Auctoritat trägt sie dem Directorium des Generalconsistoriums augsb. Confess. ihre Wünsche und Vorschläge vor, welche, wenn sie wirklich für zweckdienlich erachtet werden, von dieser Behörde ins Werk gesetzt werden. Der Katechismus, welchen sie auf der Grundlage des in dem Großherzogthume Baden eingeführten ausarbeitete, brach sich in der ganzen lutherischen Kirche des Landes Bahn; das auf Auftrag von ihr vom Pfarrer Fischer verfaßte Volksgebetbuch: Der Christ vor Gott, hat bereits auch jenseits des Rheins Anerkennung gefunden. Zur Veröffentlichung ihrer Verhandlungen und Vorschläge hat sie ein eigenes, in zwanglosen Heften erscheinendes Blatt unter dem Titel: Archiv der straßburger Pastoralconferenz, gegründet, von welchem bereits zwei Lieferungen erschienen sind.

Die lutherische Kirche Frankreichs wetteifert mit der reformirten in Entwickelung eines gesunden, kräftigen, wahrhaft christlichen Lebens und schreitet ruhiger und gemessenern Schrittes voran zu dem ihr vorschwebenden schönen Ziele. Möge der Gott des Lichtes und des Friedens fortdauernd über diesen Kirchen walten und ihre Bestrebungen segnen!

3.

Christus, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes?

(Koloss. 1, 15. 2 Korinth. 4, 4.)

Eine Frage
an die christliche Theologie unserer Zeit.

Von

D. Chr. H. Weiße.

In dem Kampfe, den in unsern Tagen der christliche Glaube, die gläubige Theologie mit dem Unglauben kämpft, ist bis jetzt Ein Punkt noch wenig zur Sprache gekommen; und doch ist es dieser Punkt, an dessen für das Wissenschaftliche das Weltbewußtseyn unserer Zeit befriedigender Erledigung ein nicht unwichtiges Moment für den Ausgang, für die Entscheidung dieses Kampfes zu hängen scheint. Ich meine die Frage über das Verhältniß, in welches sich die Haupt- und Grundlehre des Christenthums, die Lehre von der Menschwerdung Gottes in der Person des Stifters dieser Religion, zu der durch

Copernicus umgestalteten Ansicht des Weltsystems zu stellen hat. Jeder der Geschichte der Geistesentwickelung in den neuern Jahrhunderten einigermaßen Kundige weiß, welch bedeutenden Einfluß die allmählich zur Ueberzeugung der gebildeten Welt gewordene copernicanische Entdeckung auf die Untergrabung der strengen kirchlichen Orthodoxie auf die Entstehung und Verbreitung des Rationalismus geübt hat, ja wie sie für nicht Wenige geradezu das entscheidende Moment des Uebertritts von der ersteren zum letzteren geworden ist. Auch war gleich im Anfange die Kirche nichts weniger als blind für die Gefahr, die ihr oder vielmehr die ihrem dogmatischen Systeme von jener Ansicht drohte. Nicht die katholische Kirche allein hat Bruno den Nolaner (dessen ganze Philosophie auf der Anschauung der Unendlichkeit des räumlichen Universums beruhte, welche die Hypothese des Copernicus in ihm geweckt hatte) auf den Scheiterhaufen befördert und Galilei zum Widerrufe gezwungen; auch in der protestantischen Kirche hat es noch bis in das vorige Jahrhundert hinein Gläubige gegeben, die jene Ansicht des Weltsystems mit ihrem Glauben schlechthin unverträglich fanden. Und konnte es wohl anders seyn, da sich ja doch nicht leugnen läßt, daß, zwar nicht der christliche Glaube selbst, aber doch der bestimmte dogmatische Ausdruck, den die Kirche dem Glaubensinhalte gegeben hatte, aus dem Schooße einer Bildung hervorgegangen ist, die über die Ausdehnung und Structur des sinnlichen Universums eine entgegengesetzte Ansicht hegte? Der Zusammenhang der wichtigsten theologischen Fragen über das Verhältniß Gottes als Schöpfer und als Erlöser zu der von ihm geschaffenen Welt mit den Ansichten über den Umfang und die Beschaffenheit dieser Welt müßte nicht der enge seyn, der er ist, wenn man es wahrscheinlich finden sollte, daß die Beantwortung, die jene in der kirchlichen Dogmatik fänden, ganz hätte unberührt bleiben können von den Vor-

aussetzungen, die sich aus dem Inhalte dieser Ansichten erzeugen müssen. Mag immerhin dem wahren Christen der Glaube an die Menschwerdung Gottes in der Person seines Erlösers so fest und fester stehen, als die Wahrheit des copernicanischen Weltsystems sammt ihren begründeten und wissenschaftlich vielleicht noch unbegründeten Folgerungen: dieser Glaube ist als solcher nicht unmittelbar identisch mit seiner dogmatischen Begründung und Rechtfertigung. Daß aber die letztere anders ausfallen muß, wenn es gilt, sey es den Zweck und die Bedeutung der Menschwerdung Gottes ausdrücklich auf unsern Erdkörper und das Geschlecht vernünftiger Geschöpfe, welches ihn bewohnt, zu beschränken oder eben so ausdrücklich Beides auch über die möglichen Bewohner anderer Weltkörper zu erstrecken, als wenn von vorn herein diese Möglichkeit gar nicht in Betrachtung kommt, dieß wird kein Besonnener in Abrede stellen. Nichts natürlicher also, als daß zu einer Zeit, da man noch nicht, oder nicht genügend, zwischen dem Glauben als solchem und dem dogmatischen Systeme des Glaubens unterscheiden gelernt hatte, durch eine Entdeckung, welche für das System die Nothwendigkeit einer theilweisen Umgestaltung, einer Abänderung vielleicht nur in Worten und Ausdrücken herbeiführt, auch der Glaube gefährdet scheinen mußte, und daß gar Manche derer, die sich durch diese Entdeckung mit dem geltenden Glaubenssystem in Widerspruch gesetzt fanden, sich dadurch zum Abfall auch von dem Glauben verleiten ließen.

Man hätte erwarten können, daß bei dem Werke der neuen Belebung des christlichen Glaubens, der Wiederherstellung und Verjüngung der Glaubenslehre, an welchem die evangelische Theologie seit einigen Jahrzehnten arbeitet, dieser Punkt vor vielen andern zur Sprache kommen und sich zum Gegenstand einer lebhaften Erörterung gestalten würde. Dennoch ist dieß noch nicht eben häufig geschehen, und zwar, so viel ich sehe, aus einem zwiefachen

Grunde. Der erste ist, daß derjenige Theolog, dessen Einfluß und Ansehen in der neuern evangelisch-theologischen Schule unstreitig das größte und verbreitetste ist, der noch immer nicht mit Unrecht als das eigentliche Haupt dieser Schule betrachtet wird, daß Schleiermacher in der eigenthümlichen Gestaltung seines Standpunkts gute Gründe fand, diese Frage als abgethan zu betrachten. Schleiermacher steht in diesem Punkte, wie in so manchem andern dem philosophischen Rationalismus näher, als viele seiner Genossen und Nachfolger. Er hat neben manchen andern, einer durchaus rationalen Weltansicht angehörenden Voraussetzungen auch die des copernicanischen Weltsystems und der Folgerungen, welche man gemeinhin an dasselbe zu knüpfen pflegt, ausdrücklich in sein Lehrgebäude aufgenommen [a]), und dieses Lehrgebäude sowohl überhaupt, als namentlich auch in dem Artikel von der Menschwerdung Gottes in Christo, der bekanntlich bei ihm eine von seiner alten symbolischen Gestalt abweichende Fassung hat, mit strenger Folgerichtigkeit jenen Voraussetzungen angepaßt. Es ist aber leicht erklärlich, wie auch von den Anhängern und Nachfolgern des berühmten Theologen gar manche, in ihrem Bestreben, der ältern, rechtgläubigen Dogmatik wieder näher zu treten und ihrem Inhalte in größerem Umfange, als Schleiermacher, sein Recht werden zu lassen, es nicht sogleich bemerkten, wenn sie auf dem Wege dieser Wiederannäherung mit einer oder der andern der Voraussetzungen Schleiermacher's in Widerspruch geriethen, sondern um diese Voraussetzungen, die sie einstweilen eben so sehr für ihr eigenes System, wie für das ihres Vorgängers, gelten ließen, unbekümmert blieben. — Durch diesen

---

a) Namentlich in der Lehre von den Engeln, wo er bekanntlich das Bedürfniß, welches zum Glauben an sie getrieben, als beseitigt ansieht „durch die uns jetzt geläufige Voraussetzung, daß die Weltkörper größtentheils oder alle mit nach verschiedenen Stufen beseelten Wesen erfüllt seyen.“

Grund wird jedoch ein zweiter nicht ausgeschlossen, der freilich ganz anderer, ja entgegengesetzter Art ist, so daß das Zusammenwirken beider in dem nämlichen Resultate etwas Paradoxes haben würde, wenn man nicht wüßte, wie in einem Resultate negativer Art, wie das, von dem hier die Rede ist, gar leicht auch die heterogensten Motive zusammentreffen können. Während nämlich die neuere gläubige Theologie in Schleiermacher's Lehrgebäude einen Anlaß fand, die Voraussetzungen des modernen Rationalismus auch als die ihrigen zu betrachten, so fand sie gleichzeitig in derjenigen Philosophie, die neben Schleiermacher und zum Theile durch Schleiermacher's Vermittelung, Einfluß auf sie zu üben begann, der schelling-hegel'schen, Anlässe zu der gerade entgegengesetzten Voraussetzung. Das copernicanische Weltsystem konnte durch diese Philosophie freilich nicht umgestoßen werden, wohl aber wurde durch sie die Consequenz in Frage gestellt, an der früher nicht leicht Jemand zu zweifeln wagte, daß der Unendlichkeit des räumlichen Universums, in die uns die Entdeckung des Copernicus den Blick geöffnet hat, auch eine Unendlichkeit des selbstbewußten Geisteslebens auf jeder einzelnen der Welten, die jene räumliche Unendlichkeit umschließt, entsprechen müsse. Es war keineswegs ausschließlich oder auch nur zunächst das religiöse Interesse, das Interesse des christlichen Offenbarungsglaubens, von dem geleitet, jene Philosophie gegen diese beliebten Folgerungen aus den großen Thatsachen der neuern Astronomie Einsprache erhob; es war vielmehr ein Interesse, welches dem christlichen Glauben als ein ihm gänzlich fremdes, ja geradezu widerstrebendes erscheinen muß. Zwar, ob Schelling's Aeußerung in dem Antwortsschreiben an Eschenmayer (Zeitschr. v. Deutschen für Deutsche, Nürnberg 1813. Hft. 1.), das Daseyn der Bewohner fremder Weltkörper sey denn doch noch nicht so schlechthin außer Zweifel gesetzt, denn Gott liebe ja bekanntlich, das Kleine

zu erheben, einen mit dem christlichen Dogma besser verträglichen Sinn haben könne, möge hier dahingestellt bleiben. Von Hegel aber wird es kein seines Systems Kundiger verkennen, daß, wenn auch er solches Daseyn in Abrede stellt, ja wenn er es recht geflissentlich darauf anlegt, den Glauben daran als einen absurden und lächerlichen erscheinen zu lassen [a]), er dieß in keinem andern Interesse thut, als in dem Interesse seiner Lehre von der Immanenz des absoluten Geistes in dem Menschengeiste und von dem absoluten Wissen, welches in Folge dieser Immanenz der Menschengeist von Allem, was da ist und existirt, besitzen soll. Nichtsdestoweniger hat es nicht an Solchen gefehlt, die im Interesse der alten symbolischen Orthodoxie von diesem Philosophem Besitz zu ergreifen eilten; und wir sehen neuerdings gerade die „rechte Seite" der Anhängerschaft des berühmten Philosophen besonders eifrig, in diesem Punkte die hegel'sche Orthodoxie zu wahren, für deren Zusammenstimmen mit der kirchlichen sie eben hierin eine Bürgschaft zu finden meinen, während ein Theil der „Linken" (Strauß, Vatke u. s. w.) sich in Bezug auf denselben Punkt von dem Meister abgewandt hat und zu dem rationalistischen Glauben zurückgekehrt ist. Auch andere Philosophen von unzweideutiger Anhänglichkeit an den Glauben der Kirche, wie Steffens, haben sich zugleich im religiösen, wie sie es verstehen zu müssen glauben, und im philosophischen Interesse gegen den gleichartigen Anspruch anderer Weltkörper auf die geistige Bedeutung, welche unser Erdkörper hat, ausgesprochen [b]), und was von Schelling's neuester Philosophie im Publicum verlautet, läßt nicht erwarten,

---

a) Ist ja doch nach seinem Ausspruche die Unendlichkeit der Sternwelt nur ein „Lichtausschlag, eben so wenig bewundernswürdig, wie ein Ausschlag am Menschen, oder als die Menge von Fliegen," (Vorlesungen über die Naturphilosophie. Werke Bd. VII, erste Abtheilung, S. 92., vgl. S. 461.).

b) Vgl. besonders Steffens, Religionsphilosophie I. S. 204 f.

daß sie sich solchem Anspruche günstiger erweisen wird. — Unter diesen Umständen konnte es sich leicht ereignen, daß manche Theologen, die, wenn sie sich zwischen Schleiermacher's und Hegel's Voraussetzungen laut hätten entscheiden sollen, vielleicht in Verlegenheit gerathen wären, die Sache auf sich beruhen ließen, oder, je nachdem es kam, stillschweigend sich bald der einen, bald der andern dieser Voraussetzungen annäherten. Andere, die vielleicht mit einer entschiedeneren Ansicht hervorgetreten wären, wenn sie es noch mit dem älteren Rationalismus zu thun gehabt hätten, dessen Polemik gegen die kirchliche Orthodoxie gerade in diesem Thema einen ihrer vornehmlichen Ausgangspunkte hatte, fanden keine Veranlassung, solches zu thun, nachdem neuerdings in die vordersten Reihen der Opposition gegen die Bestrebungen der gläubigen Theologie an die Stelle jenes Rationalismus die hegel'sche Philosophenschule getreten ist, die entweder geradezu in diesem Punkte mit der alten Orthodoxie gemeine Sache macht, oder doch, sey es aus Pietät gegen ihren Meister oder im Gefühl ihrer Schwäche, da, wo sie von diesem Meister verlassen oder von ihm abgefallen ist, es vermeidet, diesen Punkt zu berühren oder auf ihn ein besonderes Gewicht zu legen.

Es fragt sich aber, ob nicht eben dieser Umstand, dieses überraschende Entgegenkommen der philosophischen Speculation mit Zugeständnissen, die man gar nicht von ihr erwartet hätte, die von ihr auch nur zu begehren die Theologie sich nicht nur im älteren Rationalismus, sondern auch noch bei Schleiermacher gar nicht mehr beikommen ließ, ob nicht gerade dieß die Theologen, die es aufrichtig mit dem Christenthume meinen, bedenklich machen muß, auf diese Voraussetzungen hin einen Bund mit der Speculation einzugehen, ob die Theologen nicht gerade hierin die Aufforderung zu einer ernsten selbstständigen Erwägung dieser Voraussetzungen erblicken sollten. Timea

Danaos et dona ferentes, hat Schleiermacher der modernen Speculation in Bezug auf alle dergleichen Geschenke zugerufen; hätte er die sonderbare Liberalität derselben in diesem Punkte ahnen können, er würde diesen Zuruf wohl mit noch gesteigertem Nachdrucke wiederholt haben. Wie, wenn diese anscheinende Liberalität nur eine neue Lockspeise wäre, der christlichen Theologie vorgezeigt, um sie desto sicherer in den Schlingen des Pantheismus zu fangen? Es versteht sich, daß, indem ich so frage, ich damit nicht die einzelnen würdigen Männer meine, die, jeder von seinem eigenthümlichen Standpunkte aus, ohne Zweifel mit aufrichtigster Ueberzeugung sich der Bestätigung freuen, welche die Voraussetzungen der alten christlichen Dogmatik solchergestalt durch die Speculation erhalten haben sollen. Ich spreche nur von dem allgemeinen Zuge eines Theils der modernen Speculation nach pantheistischer Richtung, dessen Einflüsse sich, wie kein Kundiger in Abrede stellen wird, in vielen Fällen auch Solche nicht entledigen können, deren persönliche Denkart einer andern Richtung angehört. Eben aber was dieses Allgemeine betrifft, so liegt der Zusammenhang jener Reaction gegen den rationalen Glauben an eine über das ganze sinnliche Universum verbreitete geistige Schöpfung, jener dem rechtgläubigen Ohre so einschmeichelnd klingenden Rede, daß die Erde, die wir bewohnen, zwar nicht mehr mit dem früheren kindlichen Glauben als der sinnliche Mittelpunkt des Universums betrachtet werden könne, wohl aber, daß sie noch immer als dessen geistiger Mittelpunkt zu betrachten sey, mit den pantheistischen Tendenzen, wie bereits angedeutet, so offen vor Augen, so vermißt man so ganz und gar jeden andern wissenschaftlichen Grund, der die dem Christenthume noch entfremdete Philosophie zu jener Reaction hätte veranlassen können, daß es ohne Zweifel als gerechtfertigt erscheinen wird, wenn aufrichtige Bekenner des christlichen Theismus Anstand nehmen,

hier sogleich einzuschlagen, so lockend auch immer der Schein symbolischer Rechtgläubigkeit seyn mag, der durch solches Einschlagen zu gewinnen wäre. Daß Gott, nachdem er die Schöpfung einer Körperwelt über die Unendlichkeit des Raumes erstreckt, die geistigen Segnungen, die allein dieser Schöpfung einen Werth zu geben vermöchten, für einen unendlich kleinen Theil dieser Schöpfung zurückbehalten hätte, dieß sieht denn doch, wenn man nicht eine völlig grund- und vernunftlose Willkür darin erblicken will, einer Ohnmacht des göttlichen Schöpferwillens, einem Gebundenseyn des göttlichen Selbstbewußtseyns an jenen kleinen Theil des großen Weltganzen so ähnlich, daß der besonnene Christ sich gewiß zu solcher Annahme nur dann entschließen wird, wenn er in der göttlichen Offenbarung ganz unwiderstehliche Gründe, die ihn dazu nöthigen, gefunden hat. Was zur Unterstützung ihres zweideutigen Lehrsatzes von dem „geistigen Mittelpunkte", den die Schöpfung in unserm Erdballe habe, manche Philosophen beibringen, die angebliche Nichtigkeit des Raumbegriffs sammt dem in der Form des Raumbegriffs oder der räumlichen Aeußerlichkeit Gesetzten, also des Körperlichen, des Natürlichen — der Dichterspruch, daß das Große nicht im Raume wohne, — das geht den Christen nichts an. Der Christ kann sich bei der Uneinigkeit, bei dem noch immer fortdauernden Streite der Philosophen über diese Dinge, von denen Einige das gerade Gegentheil behaupten, fürerst nur an den gesunden Menschenverstand halten und der gesunde Menschenverstand lehrt ihn, daß, wo äußerliches, körperliches Daseyn ist, da auch Platz für eine geistige Schöpfung war, und daß, wenn dennoch dieser Platz, mit alleiniger Ausnahme unsers kleinen Erdballs, unbenutzt geblieben ist, dieß aus keinem andern Grunde so seyn kann, als weil Gott ihn entweder nicht benutzen w o l l t e, oder nicht benutzen k o n n t e. — Minder beleidigend gegen die Vorstellungen

der natürlichen Vernunft von der Güte und der Allmacht des Schöpfers ist allerdings die Tendenz einiger neuern religiösen Forscher, denen von naturwissenschaftlicher Seite her besonders durch den eben so geistvollen als frommen G. H. v. Schubert in die Hand gearbeitet wird, welche die Entdeckungen der neuern Astronomie über die Lichtnebel des Fixsternhimmels, über Doppelsterne u. s. w. zu der Hypothese zu benutzen suchen, daß die Organisation der jenseitigen Weltsysteme überhaupt eine ganz andere seyn müsse, als die des unsrigen, und zwar eine solche, welche nicht Geschöpfen von grober, irdischer, sondern nur von einer feinen, ätherischen Leiblichkeit Raum gibt. Dadurch nämlich meint man für die Uebereinstimmung mit den Voraussetzungen des Christenthums dieß gewonnen zu haben, daß man den Fixsternhimmel als den Schauplatz für die Welt der Engel und himmlischen Heerschaaren vorstellen kann, welche einer Erlösung durch den Mensch gewordenen Gottessohn weder bedürfen, noch auch der Schrift zufolge bei ihr betheiligt sind, während dagegen die Heilsordnung, welche sich auf diese Menschwerdung begründet, ausschließlich unserer Erde und dem sie bewohnenden Menschengeschlechte vorbehalten bliebe [a]). Allein auch bei dieser Hypothese bleibt doch immer der Anstoß, daß, wenn der Schrift zufolge die Theilnahme an dieser Heilsordnung als eine Erhöhung auch über die Engel angesehen werden muß, auch so noch für unsere Erde durch dieselbe Betrachtung, durch welche sie auch in qualitativer Beziehung weit unter die Herrlichkeit jener Lichtwelten erniedrigt zu werden scheint, gerade umgekehrt eine absolute Bevorzugung

---

a) Ich verweise, was die Litteratur dieser Ansicht betrifft, auf das gut geschriebene Büchlein: Die Astronomie und die Bibel, von J. H. Kurtz (Mitau 1842), dessen Verfasser, hauptsächlich von Schubert's Darstellungen ausgehend, die dort gegebenen Data zu einem allseitig begründeten Resultate zu verarbeiten sucht.

in Anspruch genommen wird. Mag man immerhin aus Schrift und Vernunft beschönigende Motive für solche Bevorzugung zusammensuchen, so werden doch unbefangene Betrachter stets um so mehr den Kopf dazu schütteln, je weniger die Astronomie wirklich zwingende Gründe darbietet für die Annahme einer gänzlichen Ungleichartigkeit unserer Erde von allen übrigen Welten innerhalb und außerhalb unseres Planetensystems, und je weniger das, was man in physikalischer und astronomischer Hinsicht für die angeblich bevorzugte Stellung sowohl dieser Erde in unserm Planetensysteme, als auch dieses Planetensystems selbst in dem Universum allenfalls vorbringen kann, für mehr als eine höchst unsichere Vermuthung zu gelten die Berechtigung hat.

In diesem Sinne nun ist es, daß ich, wissenschaftlich überzeugt, wie ich es bin, oder zu seyn glaube, von der Unhaltbarkeit der Gründe, welche die Philosophen an ihrem Theile für die Bedeutung der Erde als geistigen Mittelpunkts der Schöpfung überhaupt vorzubringen vermögen a), als Christ, als Bekenner des von mir so aus philosophischen Gründen, wie aus Gründen christlicher Religiosität für das allein wahre System erkannten Theismus, an die evangelische Theologie unserer Tage die Frage zu stellen und die Wortführer derselben zu ihrer gründlichen Beantwortung aufzufordern mir erlaube: ob in der göttlichen Offenbarung, in der Quelle dieser Offenbarung, welche die evangelische Kirche für die allein lautere anerkennt, in der heiligen Schrift, zwingende Gründe für die Annahme vorliegen, daß unser Erdkörper, als ausschließlicher Schauplatz der Mensch-

a) Ich darf, was diese Unhaltbarkeit betrifft, auf meine philosophischen Schriften, insbesondere auf die neueste: „Das philosophische Problem der Gegenwart, Leipz. 1842," verweisen.

werdung Gottes, der geistige Mittelpunkt des Universums sey. Von Beweisen der Art, wie man sie ehemals aus dem Buche Josua u. s. w. für den Anspruch der Erde, nicht nur der geistige, sondern auch der körperliche Mittelpunkt des Universums zu seyn, zu entnehmen pflegte, kann jetzt natürlich auch in der Theologie nicht mehr die Rede seyn. Es kann sich vielmehr nur um die Fassung des Begriffs der Menschwerdung Gottes in Christo handeln, und die Frage ist so zu stellen: ob die Schrift, richtig verstanden und richtig ausgelegt, nur eine solche Fassung zuläßt, durch welche die Möglichkeit, daß Gott sich den Geschlechtern vernünftiger Bewohner anderer Weltkörper auf entsprechende Weise einverleibt, ausgeschlossen wird. Auch unter den älteren Theologen, welche sich dem copernicanischen Systeme um seiner für den christlichen Lehrbegriff gefährlichen Consequenzen willen widersetzen zu müssen meinten, waren gewiß manche ehrenwerthe Männer, die weniger durch den anscheinenden Widerspruch jenes Systems gegen den Buchstaben einzelner Schriftstellen, solcher, welche den Standpunkt der damals geltenden Ansicht des sinnlichen Universums zu dem ihrigen machen, als durch die ihnen unüberwindlich dünkende Unvereinbarkeit der Annahme einer über das Geschlecht der Menschen sich hinauserstreckenden Geistesschöpfung mit dem Glauben an die Menschwerdung in Christo sich zu diesem Widerspruche bewogen fanden. Was aber damals eines der Motive war, das ist jetzt ohne Zweifel das alleinige Motiv, wodurch die christliche Theologie sich möglicherweise noch verhindert finden könnte, in eine Voraussetzung einzustimmen, die ihr in jeder andern Hinsicht, da sie in so überschwänglichem Maße, wie nicht leicht eine andere, zur größern Verherrlichung Gottes dient, nur willkommen seyn müßte.

Ich gedachte im Obigen des berühmten Koryphäen der neuern evangelischen Theologie und erwähnte, daß

er von seinem Standpunkte aus diese Frage schon beantwortet hat. Welches Moment der Lehre Schleiermacher's es war, das ihn über die Scrupel Anderer, welche sich gleich ihm mit aufrichtiger Ueberzeugung zu der Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christo bekennen, hinaushalf, wird jeder der Lehre des großen Theologen Kundige leicht entdecken. Es war die eigenthümliche Stellung und Bedeutung, welche in seinem Lehrbegriffe die Idee des Urbildlichen in der Person des Erlösers einnimmt. Wie weit auch diese Idee erhaben seyn mag über die gemein rationalistische Vorstellung einer bloß vorbildlichen Bedeutung dieser Person, — und Schleiermacher selbst hat sich bekanntlich auf das Nachdrücklichste verwahrt gegen eine Verwechslung dieser zwei Begriffe, des Urbildes und des Vorbildes, — so viel hat sie jedenfalls mit dieser gemein, daß auch durch sie aus dem Begriffe der Person Christi das Exclusive entfernt wird, welches in dem kirchlichen Terminus der Menschwerdung Gottes allerdings zu liegen scheint. Wird Christus vor Allem als das Urbild der Menschheit gefaßt a); wird eben in diese seine Urbildlichkeit, wie es durch Schleiermacher auf das Unzweideutigste geschieht, das Seyn Gottes in ihm gesetzt, das Einwohnen Gottes „in dem höchsten Sinne, in welchem überall Gott in Einem seyn kann"; ist also, „was den Erlöser als solchen constituirt" nichts Anderes, als „eine solche Einwohnung des höchsten Wesens im Bewußtseyn, welche als die reine Thätigkeit Gottes in der menschlichen Natur angesehen werden kann": nun, so fällt jedes Bedenken weg, welches uns verhindern könnte, den Begriff des Erlösers in diesem Sinne, also den Begriff einer durch die reine Thätigkeit Gottes in ihr zur urbildlichen für eine gewisse, der menschlichen entsprechende Daseyns-

a) Das „Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit" ist Christus bekanntlich schon von Kant (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, zweite Aufl. S. 174.) genannt worden.

sphäre constituirten Persönlichkeit auf gleiche Weise vervielfältigt zu denken, wie wir diese Sphären selbst vervielfältigt zu denken durch den erweiterten Blick in das sinnliche Universum veranlaßt sind. Ist doch nach Schleiermacher's Darstellung, allgemein betrachtet, in dem eigenen Wesen oder Begriffe Gottes kein Grund vorhanden, der es undenkbar machte, daß auch innerhalb einer und derselben Daseynssphäre, z. B. also der menschlichen, das Urbild, statt nur in einem Individuum, welches dadurch für die andern zum Erlöser wird, in der ganzen Fülle der Individuen, welche diese Sphäre umfaßt, in jedem einzelnen in gleicher Reinheit und Vollständigkeit, wie in jenem Einem, verwirklicht sey. Daß Solches sich in der Daseynssphäre, welcher wir angehören, nicht so verhält, daß innerhalb des menschlichen Geschlechts, in jedem einzelnen Gliede dieses Geschlechts das Gottesbewußtseyn (d. h. nach Schleiermacher das Seyn oder Einwohnen Gottes im Bewußtseyn) durch die Sünde getrübt ist, und es hier einer zweiten Schöpfung bedurfte, wenn ein von dieser Trübung reines Individuum, ein Erlöser des menschlichen Geschlechts von der Sünde auftreten sollte: dieß kann Schleiermacher nur als einen Erfahrungssatz aussprechen wollen. Es ist ein Erfahrungssatz, der zu den Grundvoraussetzungen des Christenthums gehört, und durch dessen Anerkennung die christliche Frömmigkeit bedingt ist, aber keineswegs ist es ein Satz, der aus der Idee Gottes an und für sich selbst, so wie Speculation und Christenthum sie denken lehren, als logisch nothwendige Folgerung sich ableiten ließe. Um so weniger dürfen wir in Schleiermacher's Sinn Anstand nehmen, von Daseynssphären, die in das Bereich dieser unserer unmittelbaren Erfahrung nicht eingeschlossen sind, die gleichmäßige Möglichkeit gelten zu lassen, sowohl daß Gott sich dort in entsprechender Weise, wie unter dem Menschengeschlechte, durch die urbildliche Persönlichkeit eines Erlösers, als auch

selbst, daß er sich in noch vollkommnerer Weise durch eine allgemeinere Verwirklichung des Urbildes, ohne Trübung durch Sünde, in allen geistigen Geschöpfen einer bestimmten Daseynssphäre offenbart haben könne. — Könnte nach Schleiermacher's Darstellung der Glaubenslehre noch ein Zweifel darüber seyn, daß dieß in der That seine Meinung war, — so würde dieser Zweifel gehoben durch eine Aeußerung, auf die ich um des prägnant Charakteristischen willen, welches in ihr liegt, und weil sie an einem Orte steht, wo sie leicht übersehen wird, hier ausdrücklich hinzuweisen für angemessen halte. In der Erklärung der Stelle des Kolosserbriefs 1, 15—20. wird das Prädicat πρωτότοκος durch πρωτότυπος umschrieben und gesagt, daß Christus dadurch als „in dem ganzen Lebensgebiete des menschlichen Geistes das ursprüngliche Abbild Gottes" bezeichnet werde; es geschehe dieß aber, „weil er sich zu diesem Mikrokosmus gerade so verhält, wie Gott zur Welt überhaupt a)." — Das „Lebensgebiet des menschlichen Geistes," der „Welt überhaupt" gegenüber als einen „Mikrokosmus" bezeichnen zu wollen, konnte freilich wohl nicht in der Absicht des Apostels liegen; um so charakteristischer ist es aber für Schleiermacher's Standpunkt, wenn er sich dieser Wendung bedient, um den Sinn des Apostels ins Klare zu bringen.

Es leidet wohl keinen Zweifel, daß diese Seite der Lehre Schleiermacher's im wesentlichsten Zusammenhange mit demjenigen steht, was dem theologischen Systeme dieses Mannes seine große Bedeutung für die Gegenwart und gewiß noch auf lange Zeit hin für die zukünftige Entwickelung der Theologie gegeben hat. Denn nur durch Ansichten, wie die hier erwähnte, ist es dem außertheolo-

a) Theolog. Studien u. Kritiken 1832. S. 525. Schleiermacher's sämmtl. Werke I, 2. S. 349.

gischen Selbst- und Weltbewußtseyn unsers Zeitalters möglich geworden, sich und seine eigenen Voraussetzungen in diesem Systeme in solcher Weise wiederzufinden, wie es geschehen mußte, wenn das System gerade die eigenthümliche Stelle und Bedeutung, die ihm wirklich zu Theil geworden ist, gewinnen sollte. Das schleiermacher'sche System ist kein solches, welches durch eine populäre, leicht faßliche und unmittelbar das Gemüth ansprechende Behandlung der ewigen, ewig in dem sittlich-religiösen Bedürfnisse der edleren Menschheit einen bereiten Boden findenden Glaubenswahrheiten des Christenthums schnellen Eingang gewinnen konnte. Auch ist es, obgleich durch seinen Urheber auf eine Grundlage der strengsten philosophischen Speculation erbaut, doch nicht ein solches, welches durch diese Speculation sich eine Bahn in den Gemüthern seiner Zeitgenossen hätte brechen können. Schleiermacher's Philosophie, deren er sich bekanntlich bei Begründung seines dogmatischen Lehrgebäudes sogar geflissentlich, wiewohl nicht eben mit Erfolg, zu entäußern suchte, ist an Popularität weit hinter andern gleichzeitigen Philosophien zurückgeblieben, und bei weitem nicht Alle bekennen sich zu ihr, die seine theologischen Lehren annehmen oder auf sich wirken lassen. Das große, überaus folgenreiche Verdienst dieser Lehren besteht vielmehr darin, zuerst für den christlichen Glaubensinhalt eine Form gefunden zu haben, welche dem modernen Bewußtseyn die Aussicht eröffnet, diesen Inhalt in seinem ganzen Umfange oder wenigstens in weit größerm, als der rationalistische Entleerungsproceß einer frühern Zeit davon übrig gelassen hatte, mit sich selbst und mit seinen eigenen, durch die intellectuelle und ästhetische Bildung der letzten Jahrhunderte gewonnenen Voraussetzungen versöhnt zu finden. Daß zu diesen Voraussetzungen auch die, dem erweiterten Blicke über das sinnliche Universum entsprechende, Wahrscheinlichkeit eines weiteren Umfangs auch

der geistigen Schöpfung zu zählen ist, dieß wird sich Keiner verleugnen, dessen Sinn nicht entweder in die Voraussetzungen der alten Buchstabenorthodoxie befangen geblieben, oder von dem künstlichen Gewebe der vorhin erwähnten neuern Speculationen umstrickt worden ist. Fürwahr, jeder in dem allgemeinen Bildungselemente, in der geistigen Atmosphäre der neuern Jahrhunderte Auferzogene muß sich, um dem so allgemein und gewiß nicht ohne Recht, auch vom religiösen Standpunkte aus, verbreiteten Glauben an eine über die engen Grenzen unsers Erdballs sich hinauserstreckende Geistesschöpfung entsagen zu können, auf eine oder die andere Weise erst künstlich hinaufgeschraubt haben zu jener Genügsamkeit, welche unsern Voreltern bis zur Entdeckung des Copernicus ganz natürlich war. Dem unbefangenen, geraden Sinne des über die räumliche Unendlichkeit des Universums Unterrichteten wird der Zwang zu einer gleichen Genügsamkeit nicht nur als menschlicherweise unerträglich, sondern selbst als unfromm, wo nicht gar als gotteslästerlich erscheinen. Es gehört daher zu den charakteristischen und gerade in der Beziehung und nach der Seite hin, nach welcher die schleiermacher'sche Glaubenslehre zu wirken bestimmt war, wichtigen und heilsamen Zügen dieser Lehre, wenn sie auch in diesem Punkte dem modernen Weltbewußtseyn sein Recht angedeihen ließ, wenn sie in ihrem epochemachenden Bestreben, die alte große Lehre von der Menschwerdung Gottes wieder zu Ehren zu bringen, eine solche Wendung für sie auffand, nach welcher eine Versöhnung derselben mit den Voraussetzungen des modernen Bewußtseyns jetzt nicht mehr als unmöglich erscheint.

Ob nun freilich durch Schleiermacher's Lehre von der Urbildlichkeit Christi dem wahren Sinne der christlichen Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christo, nicht bloß nach ihrer symbolisch-dogmatischen, sondern allerdings auch nach ihrer biblischen Gestaltung, eben so voll-

ständig genügt werde, wie den rationalen Voraussetzungen des modernen Bewußtseyns, ist eine Frage, die nicht ganz so leicht zu beantworten seyn dürfte, wie jene obige. Was einer bejahenden Antwort vornehmlich entgegensteht, das ist nicht sowohl der Umstand, der zwar manchen strengeren Anhängern der alten symbolischen Dogmatik immerhin als bedenklich erscheinen mag, daß durch sie Christus auch nach seiner Gottheit dem Menschen näher gerückt wird, als es nach der gewöhnlichen Auffassung der Fall wäre, oder mit andern Worten, daß der Unterschied zwischen ihm und den Menschen, der ihn zum Sohne Gottes, zum Herrn und Erlöser der Menschheit macht, der Unterschied des vollkommen reinen und des durch die Sünde getrübten Bewußtseyns dadurch die Wendung erhielt, als sey er in der That mehr nur ein quantitativer, als, was er seyn soll, ein qualitativer und specifischer. Denn bei unbefangener Erwägung der schleiermacherschen Ansicht wird man finden, daß die Nähe, in welche sie mittelst ihres Begriffs der Urbildlichkeit das Göttliche in der Person Christi zu dem Menschlichen sowohl in dieser Person, als außer derselben bringt, keine größere ist, als die durch die Schrift selbst in dem Begriffe der *υἱοθεσία* und so manchen andern ähnlichen Bestimmungen, welche gleich dieser eine reale Theilnahme der echten Nachfolger Christi an demjenigen, was in Christus selbst das Moment seiner Gottheit, seiner göttlichen Sohnschaft ausmacht, lehren. Das eigentlich Bedenkliche ist vielmehr die Unklarheit des Zusammenhangs, in welchem das dem Erlöser gegebene Prädicat der Urbildlichkeit zu dem Begriffe Gottes stehen soll, wie er von Schleiermacher seinem Lehrbegriffe zum Grunde gelegt wird. Ist dieser Zusammenhang ein solcher, ist das Einwohnen Gottes in dem Erlöser, welches diese seine Urbildlichkeit begründen soll, ein solches, welches genügt, um Gott den Menschen in dem Sinne zu offenbaren, wie der christliche,

der biblische Begriff der Offenbarung, die in Christo geschehen ist, es verlangt? Ist wirklich durch diesen, den schleiermacher'schen Begriff der Einwohnung jenes πλήρωμα der Eigenschaften Gottes in dem Erlöser gesetzt, welches wir nach den klaren Worten der Schriftlehre in der historischen Persönlichkeit, die uns als Träger der wahrhaften, der vollständigen Offenbarung Gottes gelten soll, gesetzt denken müssen? Kann der Christus Schleiermacher's in gleichem Sinne, wie der Christus des Johannes, von sich sagen: wer mich sieht, der sieht den Vater, — nämlich den ganzen, wirklichen Vater, nicht etwa nur eine besondere Eigenschaft oder Thätigkeit des Vaters? — Zwar scheint auf diese Fragen Schleiermacher eine ganz befriedigende Antwort zu geben, wenn er zu seinem Satze, „daß Gott in dem Erlöser war in dem höchsten Sinne, in welchem überall Gott in Einem seyn kann," sogleich die Erklärung beisetzt, „diese letztere Bestimmung werde hier hinzugefügt nicht als eine Beschränkung, sondern nur, weil doch der Ausdruck Einwohnen und in ihm Seyn immer noch eine Sonderung in sich schließt, stehe sie zum Zeichen hier, daß ein schlechthin Größtes gedacht werden soll, und mehr als der Ausdruck eigentlich besagt." Aber damit wird, die Worte genauer angesehen, doch nur gesagt, daß das Einwohnen Gottes in Christo nicht so verstanden werden soll, wie ja in gewissem und zwar nach Schleiermacher keineswegs uneigentlichem Sinne von allen Menschen gesagt werden kann, daß Gott ihnen einwohnt. Es wird gesagt, daß, wie es auch ausdrücklich weiter heißt, „weil das Seyn Gottes in dem Erlöser reine Thätigkeit ist, keine andere durch dasselbe nicht bestimmte Thätigkeit in ihm seyn kann und also jenes Seyn Gottes in ihm sein innerstes Selbst ausmacht." Daß dieses Seyn Gottes in dem Erlöser von der ganzen Fülle des göttlichen Wesens zu verstehen sey, daß überhaupt diese Fülle in Einem, in einer ein-

zelnen geschöpflichen Persönlichkeit wohnen könne, dieß wird nicht gesagt und es muß, wenigstens nach dem von Schleiermacher in diesem Zusammenhange Ausgeführten, unentschieden bleiben, ob der von ihm seiner Betrachtung zum Grunde gelegte Gottesbegriff ihm überhaupt verstattet haben würde, dieß oder etwas Aehnliches zu sagen. Auch nach Spinoza ist ja das Denken ein Attribut der Gottheit und die Thätigkeit des Denkens mithin in allen selbstbewußten Wesen ein Einwohnen Gottes. Auch von Spinoza wird ferner (freilich nicht mit ganz richtiger Consequenz, da das Denken ursprünglich als begleitend das Attribut der Ausdehnung und nur die modi dieses Attributes zu seinem Inhalte habend gesetzt worden war) das Denken sub specie aeternitatis als das reine oder wahrhafte Gottesbewußtseyn von anderem Denken, worin nur ein getrübtes Gottesbewußtseyn enthalten seyn soll, auf eine Weise unterschieden, die nahezu an die schleiermacher'sche Unterscheidung zwischen dem Seyn Gottes in Christo und seinem Seyn in andern Menschen anstreift. Dennoch ist und bleibt bei Spinoza das Denken nur eines unter den unendlich vielen Attributen Gottes, und daß Gott nach der ganzen Fülle seiner unendlichen Attribute einem einzelnen Geschöpf einwohnen könne, wäre nach Spinoza's Voraussetzungen etwas schlechthin Undenkbares. Wie nahe liegt es, zu fragen, ob nach Schleiermacher's philosophischen Voraussetzungen, deren er sich denn doch auch in seiner Dogmatik nicht ganz hat entschlagen können, Solches besser denkbar seyn wird? Wie nahe, zu besorgen, daß eben hinter jenem Zusatze, den wir in Bezug auf Christus zwar nicht als eine Beschränkung denken sollen, daß nämlich Gott in ihm war „in dem höchsten Sinne, in welchem überall Gott in Einem seyn kann,"[1] sich vielleicht in Bezug auf Gott denn doch eine mit dem echten Schriftsinne nicht wohl verträgliche Beschränkung verbergen möge, nämlich daß nach der gan-

zen Fülle seiner Gottheit, seiner göttlichen Attribute oder Eigenschaften, Gott überall eben nicht in Einem seyn kann?

Es ist nicht meine Absicht, hier eine Polemik gegen Schleiermacher zu erheben, dessen Ansicht vielmehr nach meiner Ueberzeugung die einzig mögliche Grundlage bleibt, auf die sich eine Theorie zu begründen hat, welche zwischen den Forderungen des christlichen und den Voraussetzungen des modernen weltlichen Bewußtseyns die wahre Versöhnung zu finden strebt. Ich lasse es deßhalb auch dahingestellt, ob sich etwa, trotz des entgegengesetzten Scheines, nicht vielleicht dennoch in der Glaubenslehre des berühmten Theologen Momente finden können, die eine wissenschaftlich befriedigende Ergänzung des hier angedeuteten Mangels möglich machen a). Meine Absicht geht vielmehr dahin, in Bezug auf die exegetische Begründung dessen, was Schleiermacher durch seinen Begriff der Urbildlichkeit hat erreichen wollen, eine Frage aufzuwerfen, deren gründliche Beantwortung durch die hierzu Berufenen mir als wünschenswerth erscheint. Daß der Begriff der Urbildlichkeit, so wie ihn Schleiermacher aufgestellt hat, höchstens als ein aus der Schriftlehre abgezogener, nicht als ein unmittelbar darin enthaltener gelten kann, wird man zugeben. Es fragt sich aber, ob es nicht thunlich seyn sollte, an die Stelle dieses Begriffs einen andern zu setzen, der, unmittelbar aus der Schrift selbst geschöpft, bei richtiger Auffassung ganz dieselben Vortheile gewähren könnte, wie jener schleiermacher'sche, und vielleicht noch andere dazu, deren jener entbehrt: den Begriff der göttlichen Ebenbildlichkeit. Daß an zwei Stellen der paulinischen Schriften (2 Kor. 4, 4., Koloss. 1,

a) In der Hauptsache möge, was die Frage über den Grund dieses Mangels betrifft, hier auf Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, S. 523 f. verwiesen werden.

15.) Christus ausdrücklich das Ebenbild (εἰκών) Gottes genannt wird, ist bekannt. Nicht minder bekannt sind die verschiedenen, höchst prägnanten Stellen, an welchen statt dieses Ausdrucks andere vorkommen, die man leicht als im Wesentlichen gleichbedeutende erkennt. So außer der vorhin erwähnten Stelle Joh. 14, 9. vor allen Philipp. 2, 6., wo Christus *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* genannt wird, und Hebr. 1, 3. die Christo ertheilten Prädicate: *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* und *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ*. Das Wort εἰκών kommt außerdem noch an manchen andern Stellen vor (Röm. 8, 29. 1 Kor. 15, 49. 2 Kor. 3, 18. Koloss. 3, 10.), wo es zwar grammatisch nicht so ausdrücklich, wie an den beiden zuvor angeführten, theils nicht auf Gott als das Object, theils nicht auf Christus als das Subject der Ebenbildlichkeit bezogen werden kann a), in denen sämmtlich aber ein ideales Charakterbild unter diesem Namen den Gläubigen als Gegenstand ihrer Aneignung vorgehalten wird, welches man ohne Bedenken für dasselbe erkennen wird, das, an der Person Christi gesetzt, dieselbe zum Ebenbilde Gottes macht. — Es ist mir

a) Doch ist Röm. 8, 29. der Genitiv *τοῦ υἱοῦ* doppelsinnig und kann eben so gut das Subject, wie das Object der *εἰκών*, welcher die Gläubigen nach Gottes Rathschluß *σύμμορφοι* werden sollen, bezeichnen. Für das Letztere spricht allerdings die Analogie der andern Stellen, in denen *εἰκών* mit einem Genitiv vorkommt; dagegen scheint mir für das Erstere der Zusatz *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον κ. τ. λ.* zu sprechen. Dieser nämlich, verglichen mit Koloss. 1. 15., scheint den göttlichen Sohn als den ersten Träger des göttlichen Ebenbildes aussprechen zu wollen und also zu fordern, daß man zu *εἰκών* außer dem Genitiv, den dort dieses Wort beherrscht, noch einen andern hinzudenke, durch den Gott als sein Object bezeichnet würde. — Kol. 3, 10. ist der *κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν* erneute Mensch, den die Gläubigen anziehen sollen, offenbar der ideale Christus (vergl. Gal. 3, 27.); ebenso 1 Kor. 15, 49. der *ἐπουράνιος*, von dem hier freilich *εἰκών* nicht in transitiver, sondern in intransitiver Bedeutung gesagt ist.

nicht bekannt, ob diese Stellen und andere ähnlichen oder entsprechenden Inhalts in der Verbindung unter einander, welche durch ihren Inhalt auf so natürliche Weise geknüpft wird, schon von Andern zum Gegenstand einer ausdrücklichen Behandlung gemacht worden sind. Am wenigsten sind sie dazu zur Zeit noch, so viel ich weiß, in näherer Beziehung auf oder Anknüpfung an jenen Begriff gemacht worden, der in der neuern Theologie auf so bedeutsame Weise in den Vordergrund getreten ist, den Begriff der in der Person des Erlösers gesetzten Urbildlichkeit. Ich hoffe daher, nichts ganz Ueberflüssiges zu unternehmen, wenn ich im Gegenwärtigen mein Bestreben darauf richte, eben diesen Punkt, das Verhältniß dieser Stellen und der in ihnen theils ausgesprochenen, theils angedeuteten Ebenbildlichkeit des göttlichen Sohnes, zu dem modern dogmatischen Begriffe der Urbildlichkeit, zwar nicht zur Erledigung, aber doch in Anregung zu bringen.

Eine unbefangene Schriftauslegung wird es sich nicht verbergen wollen, daß die hier angeführten Stellen und vorzüglich jene beiden, in denen Christus geradehin das Ebenbild Gottes genannt wird, der streng dogmatischen Ansicht, nach welcher Christus Gott selbst ist, eine gewisse Schwierigkeit bereiten. Ist Christus nur das Ebenbild Gottes, so scheint nahe zu liegen, zu schließen, daß er nicht Gott selbst seyn könne. Das Wort, in seiner sonst gewöhnlichen Bedeutung genommen, scheint ganz auf die arianische ὁμοιουσία im Gegensatze der orthodoxen ὁμοουσία hinauszukommen. Wird ja doch in der Schrift auch der Mensch schlechthin, wird doch schon Adam als das Ebenbild Gottes bezeichnet; doch ist es den kirchlichen Schriftstellern nicht entgangen, daß der Begriff der Ebenbildlichkeit nicht unbedingte Gleichheit, sondern eine gewisse Ungleichheit fordert a). Es läßt sich nicht ver-

a) Imago veritati non usquequaque adaequabitur. Aliud enim est secundum veritatem esse, aliud ipsam veritatem esse. Ter-

kennen, daß in Betrachtungen dieser Art der Arianismus einen sehr scheinbaren Vorwand gefunden hat, insbesondere die Stelle Koloss. 1, 15. zu seinem Vortheile zu benutzen, die ihm außerdem durch den Ausdruck πρωτότοκος noch andere Waffen in die Hände gab. Der modern-supernaturalistischen Betrachtungsweise würde es vielleicht am nächsten liegen, den Versuch zu machen, ob nicht der Ausdruck εἰκὼν τοῦ θεοῦ und die gleichbedeutenden nur auf die Menschheit Christi, auf seine Erscheinung im Fleische, bezogen werden könne. Doch würde dieser Versuch an der eben erwähnten Stelle Koloss. 1, 15 ff., dafern man sich nämlich für dieselbe nicht eine so gewagte Deutung, wie Schleiermacher, verstatten will, und an Hebr. 1, 3. scheitern. Im kirchlichen Alterthume hat Marcellus von Ancyra mit einem Versuch ähnlicher Art keineswegs Beifall gefunden; wir finden vielmehr von den ältesten Zeiten her die rechtgläubige Kirche ganz dafür entschieden, das Prädicat der göttlichen Ebenbildlichkeit nicht auf die menschliche Erscheinung des göttlichen Sohnes, sondern auf den göttlichen Sohn selbst, so wie er von Ewigkeit zu Ewigkeit bei dem Vater ist, zu beziehen a). Wie nun aber schützte sich hiebei die Kirche gegen den vorhin erwähnten, ihr selbst, wie wir aus der angeführten Stelle des Tertullianus sahen, so nahe liegenden Einwand? Offenbar mußte ja bei dieser Erklärung die Ebenbildlichkeit als vollkommene Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater verstanden, es mußte also in diesen Begriff ausdrücklich dasjenige Moment eingeschlossen

---

tull. c. Marc. II. 9. — Der Unterschied ist bekannt, den in Bezug auf den ursprünglichen Menschen die Dogmatik, namentlich die ältern Kirchenlehrer, zwischen imago und similitudo dei angenommen hat.

a) Man kann hierüber die reichhaltige Sammlung von Stellen der Kirchenlehrer bei Petavius, de theolog. dogm. Tom. II. lib. VI. cap. 5—7. nachsehen.

werden, von welchem wir vorhin sahen, daß es in dem modern-dogmatischen Begriffe der Urbildlichkeit zweifelhaft gelassen oder vielmehr ganz zur Seite gestellt wird. — Diese Bedeutung des Begriffs der Ebenbildlichkeit zu erweisen, diente den Kirchenlehrern unter andern der Ausdruck χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ, welcher Hebr. 1, 3. von Christus gebraucht wird. Ausgehend nämlich von der Etymologie dieses Wortes, welche zugleich an Joh. 6, 27. und an Ezech. 28, 12. erinnerte, bemerkten sie, wie damit mehr als nur eine Bildlichkeit solcher Art ausgesprochen werde, wie sie auch durch bloße Nachahmung eines Gegenstandes entstehen könne; es sey vielmehr eine durchgängige Gleichheit der Gestalt oder Figur gemeint, so wie sie durch Abdruck eines Siegels im Wachs entsteht a). — In diesem Sinne nun ist die Ebenbildlichkeit recht eigentlich als die proprietas personalis oder als der character hypostaticus der zweiten Person in der Gottheit verstanden worden. Sie kommt nach dieser Lehre der Person des Sohnes ausdrücklich insofern zu, wiefern der Sohn als gezeugt durch den Vater vorgestellt werden soll. Denn von dem Begriffe der Zeugung galt, nach Analogie der natürlichen Zeugung, die Definition, daß sie „die

---

a) — οὐκ ἐκτυπωθεῖσαν διὰ μιμήσεως, ἀλλ ὥσπερ ἐν σφραγῖδι τινὶ τῆς ὅλης φύσεως τοῦ πατρὸς ἐναποσημανθείσης τῷ υἱῷ· — διόπερ καὶ ὅλον ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὸν πατέρα, ἐξ ὅλης αὐτοῦ τῆς δόξης ἀπαυγασθείς. Basil. Magn. c. Eunom. II. p. 54. Signaculorum ea natura est, ut omnem impressae in se speciei explicent formam, et nihil minus ex eo in se habeant, unde signantur; et dum totum accipiunt quod imprimitur, totum ex se praeferunt, quidquid impressum est. Hilar. de Trin. VIII, 44. Ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα ὁ χαρακτὴρ τὸ ἀπαράλλακτον δηλοῖ οὗ ἐστι χαρακτήρ, τὸ ὅμοιον κατὰ πάντα. Chrysost. ad Hebr. 1, 3. — In ähnlichem Sinne heißt es schon bei Philo (de opific. mund. init.): ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὅν φαμεν εἶναι κόσμον νοητόν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.

Entstehung eines Lebendigen aus einem Lebendigen sey durch ein demselben innewohnendes Princip, wobei in dem Entstandenen eine Aehnlichkeit der Natur gesetzt wird" a).

So also war die Kirchenlehre durch eine kühne Wendung der Schwierigkeit entgangen, welche für sie in dem, der Voraussetzung einer unmittelbar göttlichen Natur Christi scheinbar so wenig günstigen Ausdrucke „Ebenbild" zu liegen schien. Aus dieser Wendung selbst jedoch entsprang für sie eine andere Verlegenheit, und diese ist für uns um so merkwürdiger, als sie schon in der alten Kirche zu einer genauern Erörterung des Begriffs der Ebenbildlichkeit Veranlassung gegeben hat. Wir unsererseits dürfen diese Erörterung nur wieder aufnehmen, um durch den in Rede stehenden Begriff gerade das zu erreichen, was wir durch ihn erreichen wollen. Die Schwierigkeit nämlich wär diese: wenn die Ebenbildlichkeit die wirkliche Wesensgleichheit des Gezeugten zum Erzeuger ausdrücken und solchergestalt als die nothwendige Voraussetzung des eigenthümlichen Verhältnisses gefaßt werden sollte, welches die Kirche zwischen der ersten und der zweiten Person der göttlichen Dreieinigkeit annahm, zu bestimmen, worin denn der Unterschied der dritten Person dieser Dreieinigkeit in ihrem Verhältnisse zu den zwei ersten von der zweiten bestehen werde. Auf die Stelle Röm. 8, 29. gestützt, welche sie auf den heiligen Geist beziehen zu müssen glaubten, hatten die ältern griechischen Kirchenlehrer mit dogmatischer Unbefangenheit den Begriff der Ebenbildlichkeit von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater in ganz gleicher Geltung auf das Verhältniß des Geistes

a) Generatio signat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto; et hoc proprie dicitur nativitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Thom. Aquin. Summ. I. qu. 21. art. 2.

zum Sohne übertragen. Sie hatten, Athanasius an ihrer Spitze, den so gestalteten Begriff als ein Hauptargument gegen arianische Pneumatomachie benutzt und dem paulinischen Ausdrucke (Eph. 1, 13. 4, 30.), welcher den heiligen Geist als ein **Siegel** bezeichnet, wodurch ein Bild in den Gläubigen abgedruckt werde, eine ganz ähnliche Deutung gegeben, wie dem Worte *χαρακτὴρ* im Hebräerbriefe a). Diese Aussprüche, obgleich sie den lateinischen Lehrern nur willkommen seyn konnten, insofern sie sich als Argument gegen das unterscheidende Dogma der spätern griechischen Kirche gebrauchen ließen, mußten doch ein Bedenken erwecken, als man daran ging, das Verhältniß der dritten Person zu den zwei ersten genauer zu erörtern und durch diese Erörterung den Begriff der Dreieinigkeit dogmatisch in sich abzuschließen. Der Begriff der *εἰκὼν*, als specifisches Prädicat der dritten Person in ihrem Verhältnisse zur zweiten, ebenso wie der zweiten in ihrem Verhältnisse zur ersten, hätte auf die Consequenz geführt, daß der Geist ganz ebenso als **gezeugt** durch den Sohn, wie der Sohn als gezeugt durch den Vater gefaßt werden müsse. Diese Consequenz schien weder mit der Schrift, noch mit dem Sprachgebrauche der ältern Kirchenlehrer übereinzustimmen; sie ward daher von der morgenländischen und der abendländischen Kirche einstimmig verworfen. Als Gegensatz zu der generatio des Sohnes durch den Vater ward für den Ursprung des heiligen Geistes, sey es aus dem Vater allein, oder aus dem Vater und dem Sohne, der Ausdruck processio (*ἐκπορεύεσθαι*, Joh. 15, 26.) gewählt, dem Augustinus noch das Wort datur oder donatur zur Seite stellte. Mit beiden Ausdrücken konnte die Bedeutung des h. Geistes als **Ebenbild** des Sohnes ganz wohl vereinbar scheinen, aber nicht unmittelbar durch sie gefordert, wie durch

---

a) S. die Stellen bei Petav. l. l. VII, 7.

das Wort generatio. Aber der Ausdruck processio ist ein ganz allgemeiner und unbestimmter, ein solcher, in welchem auch die generatio mit inbegriffen seyn kann, wie denn die scholastische Theologie die Wörter procedere, processio ebensowohl als allgemeinen Ausdruck für den ewigen Ursprung beider, des Sohnes und des Geistes, wie als specifischen für den Ursprung des Geistes braucht. Von den Wörtern datur, donatur aber liegt es am Tage, daß sie zunächst nur die Mittheilung des Geistes an creatürliche Wesen bezeichnen und auf den Ursprung der dritten Person in der Gottheit selbst nur uneigentlicherweise übertragen werden können. Die specifische Eigenthümlichkeit dieser dritten Person in ihrem Ursprunge aus den beiden ersten ist weder durch den einen noch durch den andern dieser Ausdrücke angegeben, und es war sonach nichts darüber entschieden, ob der Geist in der That als das Ebenbild des Sohnes und doch nicht als von ihm gezeugt angesehen werden könne.

Ist nun diese Frage in der Kirche wirklich unentschieden geblieben? Wäre sie es, wäre vielleicht nicht einmal der Versuch gemacht worden, sie zu entscheiden: so könnte dieß offenbar nur in Folge einer schon damals erfolgten absoluten Erstarrung des Dogma geschehen seyn, einer vollständigen Erlöschung des Interesses an einer gedankenmäßigen Fortbildung, wie solche zwar in der griechischen Kirche allerdings, in der lateinischen aber zu der Zeit, als die Ausbildung des Dogma zu dem Punkte gediehen war, wo es sich um solche Entscheidung handelte, noch keineswegs eingetreten war. Ich glaube, ein für das Verständniß der kirchlichen Entwickelungsgeschichte nicht unwichtiges Moment hervorzuheben, wenn ich darauf aufmerksam mache, wie eng das Problem dieser Entscheidung mit dem, was beide Kirchen von einander abgetrennt hat, zusammenhängt. Die morgenländische Kirche, in welcher mit den drei kappadocischen Lehrern, den letz-

ten, die sie den großen Kirchenlehrern des Abendlandes an die Seite zu stellen hat, an welches nunmehr die Mission der Fortbildung auch der theoretischen Seite des Dogma überging, während in Bezug auf die praktische schon früher das Verdienst seiner Lehrer das größere ist, der productive Geist erloschen war — die morgenländische Kirche verschloß sich selbst den Weg zu solcher weitern Fortbildung durch ihr eigensinniges Beharren bei der Ausschließung des Sohnes in ihrem Dogma von der Theilnahme an dem Ausgange des Geistes. Oder vielmehr, sie gab eben durch diesen Eigensinn, durch das Nichteingehenwollen in die neue Sphäre philosophisch-religiöser Gedankenbildung, in welche unmittelbar nach den Kappadociern Augustinus das Dogma eingeführt hatte, den Beweis ihres Unvermögens, an dem weiteren Verlaufe des organischen Entwickelungsprocesses Theil zu nehmen. In diesem Entwickelungsprocesse nämlich ist der Satz, daß der Geist nicht bloß vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe, als ein durchaus wesentliches Moment, als die unerläßliche Bedingung aller weitern Fortschritte sowohl im philosophischen, als im praktischen Verständnisse des christlichen Glaubensinhaltes anzusehen. Zwar die Gründe, mit denen die lateinische Kirche dieses ihr unterscheidendes Haupt- und Grunddogma unterstützte, waren meist, wie es die Natur dieser kirchlichen Streitigkeiten mit sich brachte, sehr äußerliche. Sie pflegten, wenn man mit den Berufungen auf die Zeugnisse älterer, auch griechischer Kirchenlehrer fertig war, in der Hauptsache darauf hinauszukommen, daß zwischen Sohn und Geist doch ein Unterschied seyn müsse, dieser Unterschied aber, bei der sonst zwischen den verschiedenen Hypostasen der Gottheit vorausgesetzten Natur- oder Wesensgleichheit, nur in dem Ursprunge oder dem Processe der Entstehung beider gesucht werden könne, wo sich denn zeige, daß ein wirklicher Unterschied nur dann vorhanden sey, wenn der Geist

nicht, wie der Sohn, nur vom Vater, sondern vom Vater und Sohne zugleich ausgehe [a]). Indeß, so äußerlich dieses Argument auch gehalten ist, so berührt es doch in dieser Aeußerlichkeit selbst den Kern des Problemes, welches hier zu lösen vorliegt. Es ist nämlich vollkommen wahr und der ursprünglichen Intention der Kirchenlehre ebenso wie dem biblischen Grunde derselben durchaus gemäß, daß der specifische Unterschied der göttlichen Hypostasen auf begriffliche Weise nur dann gefunden werden kann, wenn man in der Reihenfolge, die durch die Vorstellung der kirchlichen Trinitätsformel gegeben ist, genetisch ihren Ursprung verfolgt, und es ist nicht minder wahr, daß, wenn man dieß thut, man sich mit speculativer Nothwendigkeit darauf hingeführt findet, die dritte ganz ebenso aus der ersten und der zweiten, wie die zweite aus der ersten hervorgehend zu denken. Nur darf man freilich, wenn man die Wahrheit der Sache ergründen will, nicht bei dem abstracten Formalismus dieser Betrachtung stehen bleiben, daß sich eben kein anderer Unterschied finden lasse, als die Duplicität des Princips des Ausgangs für den Geist, während für den Sohn dieses Princip ein einfaches ist. Aber auch die Kirche ist nicht bei diesem Formalismus stehen geblieben, wenigstens nicht in ihren, durch tiefere Wissenschaftlichkeit ausgezeichneten, tonangebenden Vertretern, wenn auch freilich nicht sogleich Alles, was diese dachten und erkannten, in die äußerlich geltenden Glaubensformeln übergehen konnte.

---

a) Auch Anselmus von Canterbury, von dem ich weiter unten eine Stelle anführen werde, die auf eine tiefere Einsicht hindeutet, kommt in seiner eigens diesem Gegenstande gewidmeten Schrift de (processione Spiritus Sancti contra Graecos epistola), so viel ich habe finden können, nicht über ein ganz äußerliches, interesseloses Raisonnement hinaus.

Es ist bekannt und zugestanden, daß Augustinus es ist, dessen Einflusse wir die von der abendländischen Kirche eingeschlagene Richtung in der Lehre von dem Ausgange des heil. Geistes hauptsächlich zuzuschreiben haben. Was aber die Beweggründe betrifft, welche den gefeierten Kirchenlehrer seinerseits bei der Feststellung jenes wichtigen, von seinen Vorgängern (unter die wir in dieser Beziehung ausdrücklich auch die griechischen Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts zählen dürfen, da diese keineswegs schon in der Einseitigkeit ihrer exclusiven Nachfolger befangen waren) hinlänglich vorbereiteten Glaubenssatzes leiteten: so scheinen mir diejenigen seine Intention nicht ganz richtig zu würdigen, welche dabei die abstracte Consequenz der einmal angenommenen Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater in den Vordergrund stellen a). Hätte diese Consequenz genügt, das Dogma festzustellen, so wäre es ohne Zweifel schon von Athanasius und seinen nächsten Nachfolgern festgestellt worden. Denn in ihrem fortgehenden Streite gegen die Arianer lag es diesen weit näher, solche Consequenz zu ziehen, als dem Augustinus, bei dem das Interesse dieses Streites schon in den Hintergrund getreten war. Ueberhaupt aber war Augustinus nicht der Mann, der sich in seinem dogmatischen Denken durch formale Consequenzen beherrschen ließ. Er ging überall unmittelbar auf den Kern der Sache los und scheute, wenn er von verschiedenen Seiten her auf ungleichartige Resultate gekommen war, auch scheinbare Inconsequenzen nicht, deren sich in

---

a) So Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit rc. II. S. 166. Aehnlich auch Neander, Kirchengesch. II. S. 897 f., der zwar die gleich zu erwähnenden speculativen Momente der augustinischen Trinitätslehre als Nebengrund gelten läßt, aber in dem Einflusse, der diesen gestattet ward, nur eine Verirrung des großen Kirchenlehrers erkennen zu wollen scheint.

seinem Systeme eine gar nicht unbeträchtliche Anzahl aufweisen lassen. So nun ist denn auch, was ihn zu dem Ausspruche bestimmt hat, daß der Geist von dem Vater und dem Sohne ausgeht, unverkennbar nichts Anderes, als die speculative Einsicht, die er sich über die Natur und Beschaffenheit dieses Ausgangs und über den Begriff der Hypostasen des göttlichen Wesens, welche ausgehen und von denen ausgegangen wird, gebildet hatte. Schon in der Fassung der Geburt des Sohnes bethätigt sich diese Einsicht, wiewohl Augustinus hier eigentlich noch nichts Neues zu sagen, sondern das von seinen Vorgängern bereits Gesagte und Erkannte nur auf seinen allgemeinern Ausdruck zurückzuführen hatte. Obgleich nämlich schon von den Früheren die Geburt des Sohnes aus dem Vater ausdrücklich auf seine Eigenschaft als Logos, als Wort oder Weisheit des Vaters bezogen worden war, so war es doch erst Augustinus, der diese Erzeugung ausdrücklich unter die allgemeine Kategorie der Gedankenerzeugung gestellt und den Unterschied dessen, was bei jener Erzeugung in Gott vorgeht, von dem, was bei dem entsprechenden Processe des Gedankenlebens im Menschen vorgeht, dahin bestimmt hat, daß in dem Menschen auch die äußeren Dinge als erzeugende Potenzen mitwirken, während Gott für sich allein der Erzeuger seiner Gedankenwelt ist [a]). Dem Augustinus aber ganz eigenthümlich und einer der wichtigsten Schritte, die das christliche Dogma in dem ganzen Verlaufe seiner Entwickelung gethan hat, ist die bestimmte Einsicht, daß, wenn die Vorstellung der Trinität einen vernünftigen Sinn haben soll, der

---

a) Omnis res, quamcunque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui; ab utroque enim notitia pariter, a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae: et cognitum enim et cognitor ipsa est. Aug. de Trin. IX, 12.

Ausgang des heil. Geistes nicht wiederum einen Proceß göttlicher Gedankenerzeugung, sondern etwas Anderes bedeuten muß. Es ist bekannt und ich will hier nicht wiederholen, was ich anderwärts über die Wahrheit und Wichtigkeit dieser Bestimmung gesagt habe, daß dieses Andere nach Augustinus der Begriff des Willens, oder näher, des göttlichen Willens der Liebe ist. Die höchste Beachtung aber scheint es mir zu verdienen, daß in dieser Wendung der entscheidende Grund gegeben war für das Dogma, welches die abendländische Kirche von der morgenländischen abgetrennt hat. Wenn nämlich schon nach der populären Fassung jenes augustinischen Begriffs, die in der Kirche sehr allgemein Platz ergriffen hat und das ganze Mittelalter hindurch von allen dieses Thema berührenden Scholastikern und auch noch im Reformationszeitalter auf das Vielfachste wiederholt wird, der göttliche Geist als die wechselseitige Liebe zwischen Vater und Sohn — als jene Liebe also, welche vom Vater und dem Sohne sowohl im activen als im passiven Sinne auch auf die Geschöpfe übergeht, — nothwendig beide, den Vater und den Sohn, zur Voraussetzung hat und nur von beiden gemeinschaftlich, nicht einseitig von Einem unter ihnen ausgehen kann: so ergibt sich das nämliche Resultat gründlicher noch aus der authentischen Fassung des Augustinus selbst, die freilich wegen ihres tiefspeculativen Charakters eine esoterische geblieben und zu allen Zeiten nur von Wenigen gewürdigt worden ist. Dort nämlich ist das Motiv dieser Fassung nicht die nahe liegende Erwägung, daß der Begriff der Liebe, abstract gefaßt, eine Zweiheit voraussetzt, sondern es ist die concrete Einsicht in die metaphysischen Bedingungen des lebendigen, selbstbewußten Willens überhaupt und des göttlichen Willens der Liebe eben als eines lebendigen, lebendig wirklichen. Um nämlich ein wirklicher und lebendiger zu seyn, nicht ein abstracter, unwirklicher, muß der Wille jederzeit einen bestimmten In-

halt oder Gegenstand haben. Er bildet sich zwar selbst seinen Gegenstand, ja er selbst besteht eben darin, sich seinen Gegenstand zu bilden, aber dieser Gegenstand muß ihm, als ein zu bildendes Material, zuvor in einem selbstbewußten Denken gegeben seyn, und der Inhalt dieses Denkens ist eben so sehr als der Ursprung des Willens zu fassen, wie die Allgemeinheit des vernünftigen Ich, des selbstbewußten Subjectes es ist, in welchem der Wille seinen Sitz hat, oder dessen Wille er ist. Ist nun der göttliche Geist ein Wille der Liebe, die Gott zunächst zu seinem eigenen Wesen trägt, um dann dieses Wesen auch anderen Wesen, seinen Geschöpfen, mitzutheilen, so wird der Inhalt dieses Willens kein anderer seyn können, als jener höchste Inbegriff der aus dem eigenen Wesen Gottes lebendig erzeugten Gedankenwelt, welcher, als das ewige Wort der Weisheit Gottes, der Abglanz oder das Ebenbild dieses Wesens ist, das heißt mit andern Worten, der göttliche Geist wird vom Vater nur durch den Sohn oder nur vom Vater und dem Sohne gemeinschaftlich ausgehen können a).

---

a) Populär ausgedrückt, kann man allerdings sagen, daß der speculative Beweis für das Ausgehen des Geistes auch vom Sohne sich auf den bekannten psychologischen Satz zurückführt: nihil volitum, nisi praecognitum. Darum ist auch gegen die formale Richtigkeit der Bemerkung nichts einzuwenden, welche von der Voraussetzung aus, daß auf diesen Vordersatz die lateinische Kirche das Ausgehen des Geistes auch vom Sohne begründen wolle, der griechische Bischof Prokopowicz in der von Twesten (Dogmatik II, 1. S. 241.) angeführten Stelle den Lateinern entgegenhält. Er behauptet nämlich, daß, auch zugegeben den Untersatz des Schlusses, welchen die griechische Kirche nicht zugibt, nämlich daß der Sohn per modum intelligentiae, der Geist per modum voluntatis ut amor procedit, daraus nur folge, daß der Sohn als conditio, sine qua non, nicht aber, daß er als causa efficiens des Geistes zu betrachten sey. Dennoch wird durch diese Bemerkung der wahre Sinn der lateinischen Kirche keineswegs getroffen. Denn die Lehre dieser Kirche,

Doch es ist Zeit, zu dem Begriffe zurückzukehren, um den es uns bei vorstehender Erörterung hauptsächlich zu thun war. Man wird leicht gewahr werden, in welchem

---

wenn sie sich des Wortes intelligentia für die Person des göttlichen Sohnes bedient, verbindet damit nicht einen so äußerlichen Sinn, daß der substantielle Gehalt, die bonitas, welche mittelst der intelligentia zum Gegenstande des amor werden soll, ganz aus der intelligentia heraus, auf die Seite der ersten göttlichen Hypostase oder des Vaters fallen sollte. Es ist ihr vielmehr die intelligentia etwas eben so Substantielles, wie die memoria; der göttliche Sohn hat an der göttlichen bonitas einen eben so wesentlichen Antheil, wie der Vater. Oder genauer noch: der Inhalt des göttlichen Wesens, welcher durch den Logos oder die intelligentia zum Bewußtseyn seiner selbst kommt und nur in diesem Bewußtseyn das ist, was er ist, heißt der Gute, nur wiefern er von einem seiner selbst bewußten Willen gewollt wird: — weßhalb denn in diesem Sinne der Begriff der göttlichen bonitas gar nicht selten als mit dem amor gleichbedeutend genommen und beides vorzugsweise in die Person des Geistes gesetzt wird. — Auch Twesten übrigens, ähnlich wie Neander, findet es bedauerlich, daß man „bei einer Frage, deren abweichende Beantwortung kein wesentliches Glaubensinteresse gefährdete, über dasjenige sich entzweite, was durch keine directe Erklärung der h. Schrift entschieden wurde." Man sieht, es handelt sich hier um die Frage, ob die Möglichkeit eines streng philosophischen Verständnisses des Trinitätsbegriffs „ein wesentliches Glaubensinteresse" ist oder nicht. Der Instinct der organischen Entwickelung in der lateinischen Kirche hat in diese Möglichkeit allerdings ein solches Interesse gelegt; er hat sich nicht bei der „Unerforschlichkeit dieser Verhältnisse für den menschlichen Verstand" beruhigen wollen, und die „speculativen Gründe" sind für ihn nicht „von untergeordnetem Gewichte" gewesen. Eben dieser Instinct der höhern Entwickelung überhaupt, in welcher die speculative als ein wesentliches Moment inbegriffen ist, ist es, der die abendländische Kirche von der morgenländischen losgerissen hat. Sogar dieß ist nicht ohne Bedeutung für den Geist dieses Entwickelungsdranges, daß die Aufnahme der unterscheidenden Formel in das kirchliche Symbol dem römischen Stuhle, der bekanntlich anfangs nicht daran wollte, von den germanischen Völkern hat abgedrungen werden müssen.

Zusammenhange das hier Erörterte mit dem Begriffe der göttlichen Ebenbildlichkeit steht, zu dessen näherer Bestimmung das kirchliche Dogma nothwendig einen Weg auffinden mußte, wenn die Anwendung desselben auf die zweite Hypostase in der Gottheit nicht eine gleichmäßige Anwendung auf die dritte und sonach, da hier kein begrifflicher Grund des Aufhörens gegeben gewesen wäre, einen Fortgang ins Unendliche zur Folge haben sollte. Wir lassen es dahingestellt, ob diese Bestimmung auch auf andere Weise hätte gewonnen werden können. Als Thatsache stellt sich heraus, daß sie in der abendländischen Kirche dadurch gewonnen worden ist, daß ihr gegenüber eine Bestimmung für den Begriff der dritten Hypostase gefunden ward, die, ohne das Prädicat der Ebenbildlichkeit von dieser Hypostase auszuschließen, dasselbe doch nicht als ihren specifischen Charakter, wie er solches für die zweite Hypostase ist, erscheinen läßt a). Der Logos also, der göttliche Sohn, ist das Ebenbild Gottes, nicht wiefern er überhaupt Denken, actuales, productives Denken, und zwar ein sol-

---

a) Dieß sagt mit deutlichen Worten Anselmus, Monolog. 8: Verbum, mox ut consideratur, se prolem esse eius, a quo est, evidentissime probat, promptam praeferendo patris imaginem. At Amor aperte se prolem negat, quia, dum a Patre et Filio procedere intelligitur, non statim tam perspicuam exhibet se contemplanti eius, ex quo est, similitudinem, quamvis ipsum considerata ratio doceat omnino id ipsum esse, quod est Pater et Filius. Petau, der diese Stelle des Anselmus anführt (a. a. O. VII, 14.), drückt denselben Sinn mit folgenden Worten aus: Intellectioni omni et suapte natura definitioneque id convenit, ut sit similitudinis rei cognitae atque imaginis expressio, perfectissimae vero intellectioni, ut perfectissimae sit imaginis productio. Amor autem affectusque voluntatis in id, quod amatur, et propensio neque est expressio per sese similitudinis ullius, neque ut perfectissima sit, si a divinitate cogitando secernatur, perfectissimam imaginem, h. e. eadem natura et substantia praeditam, requirit.

ches Denken ist, welches, in Folge der Absolutheit Gottes, zu seinem Inhalte nichts Anderes, als das eigene Wesen Gottes haben kann, sondern er ist es, wiefern er ausdrücklich die Totalität dieser, im engeren Sinne, (in demjenigen Sinne, in welchem man den Willen als solchen nicht, oder wenigstens nicht unmittelbar, ein productives Vermögen nennen kann) productiven Thätigkeit Gottes ist. Er ist es als diese Totalität, doch nicht als äußerliche Totalität aller einzelnen Acte der schöpferischen Denkthätigkeit Gottes und ihrer Producte. Dann nämlich wäre er, da diese Acte und ihre Erzeugnisse nothwendig unendliche sind, ein Progreß ins Unendliche, nicht eine wirkliche, in geistiger Anschauung erfaßbare Gestalt, wie das Christenthum es von ihm voraussetzt. Er ist es vielmehr als die concrete, lebendige Einheit dieser nach allen Seiten in das Unendliche auslaufenden Vielheit von Thätigkeiten und von lebendigen Producten der göttlichen Intelligenz, als das diesen Thätigkeiten und diesen Producten Gemeinsame. Auch diese Gemeinsamkeit übrigens darf nicht in dem Sinne genommen werden, als ob das göttliche Ebenbild sich nothwendig in jedem einzelnen Acte oder in jedem dem einzelnen Acte entsprechenden Producte auf ganz gleiche Weise und in ganz gleichem Maße wie in den andern bethätigen müßte. Es wird sich vielmehr dasselbe durch diese Acte und diese Producte sämmtlich als ein ideales, sie unter einander verknüpfendes Band hindurch ziehen und in einigen deutlicher, in anderen minder deutlich zur Erscheinung oder Offenbarung kommen.

Und so nun hat dieser auf die geschichtliche Entwickelung des Dogma im Ganzen und Großen gelegentlich hingeworfene Blick uns einen Wink gegeben, in welcher näheren Fassung wir die Frage über die Bedeutung des biblischen Begriffs der εἰκὼν τοῦ θεοῦ und des χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τ. θ. aufzuwerfen und der Theologie un-

serer Tage zur Beantwortung vorzulegen haben. Es kann nicht geleugnet werden, daß, wenn wir uns selbst in den Umkreis dieser Entwickelung stellen, wir uns eben dadurch veranlaßt finden, diesem Begriffe einen Sinn unterzulegen, der ihn zu etwas ganz Anderem macht, als zu einem vielleicht nur zufälligen Prädicate eines Wesens, dem etwa damit nur ein unbestimmter, wenn auch ungewöhnlich hoher Grad von Gottähnlichkeit zugeschrieben werden soll. Der Begriff erscheint als ein solcher, an dessen richtigem Verständnisse alles Verständniß dessen hängt, was die christliche Dogmatik über das innere Wesen Gottes lehrt. Zugleich aber zeigt er sich als ein solcher, der eben zu diesem Verständnisse auch wirklich den Weg anbahnt, indem er die Aussicht eröffnet, die Idee der göttlichen Dreieinigkeit, nämlich der immanenten, wie man sie neuerlich genannt hat, der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, nicht der Trinität der bloßen Offenbarungsmomente, aus der unzugänglichen Ferne eines absoluten Geheimnisses auf den Boden einer uns verständlichen Begriffswelt herübergezogen zu sehen. Daß Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit seinen Sohn als sein Ebenbild, als den Abdruck oder Abglanz seines Wesens aus sich erzeugt, diese große Lehre sagt, dem Zeugnisse der angesehensten Kirchenlehrer zufolge, von Gott nur das Entsprechende aus, was wir von dem Menschen sagen, wenn wir annehmen oder voraussetzen, daß der Inbegriff seines thätigen Denkens und Schaffens, und dem entsprechend die Erscheinung, welche dieses Denken und Schaffen sich in der äußeren Gestalt des Menschen, in dem Charakter seines Redens, Thuns und Gebarens gibt, der vollständige Abdruck, das treue Gegenbild des innern Menschen ist. Auch bei dieser Annahme werden ja die Worte Abbild, Gegenbild, Ebenbild in einem andern Sinne genommen, als wenn von einem Abbilde die Rede ist, dessen Gegenstand selbst

schon ein äußerlich Erscheinendes, sinnlich Wahrnehmbares ist, wo es sich also nur von einer Wiederholung der körperlichen Erscheinung als Erscheinung handelt. Auch der äußere Mensch ist das Ebenbild des innern Menschen nur in demselben Sinne, in welchem ein Sichtbares überhaupt das Ebenbild eines Unsichtbaren genannt werden kann, in demselben Sinne also, in welchem Paulus Christum das Ebenbild des *unsichtbaren* Gottes nennt. Um so näher also ist es uns gelegt, jetzt, auf jene biblischen Stellen zurückkommend, die Frage zu stellen, ob auch wirklich in ihnen jene kirchliche Theorie ihre authentische Bestätigung findet und, falls dieß so seyn sollte, worin dann der weitere Gebrauch besteht, den wir von diesen Stellen zum Behufe der Ausbildung jener Theorie im Sinne *unserer* Zeit und ihrer Wissenschaft werden machen dürfen.

Da ich von Anfang an nur die Absicht gehegt habe, diese Frage aufzuwerfen, nicht aber sie in einer Weise, die irgendwie darauf Anspruch macht, eine abschließende zu seyn, zu beantworten, so wird es genügen, wenn ich bemerklich mache, wie beim Zurückgehen auf jene biblischen Stellen dieselbe eine Gestalt annimmt, welche auch von *den* Voraussetzungen frei ist, mit denen wir die kirchliche Theorie noch auf allen zur Zeit von ihr erreichten Stufen behaftet finden. Daß in jene Stellen, welches auch übrigens ihr Verhältniß sey zur Kirchenlehre und zu den speculativen Anschauungen, welche der Kirchenlehre zum Grunde liegen, die Begriffe dieser Lehre nicht geradezu in der Ausbildung, die sie eben erst später in der Kirche erlangt haben, hineingetragen werden dürfen, wird man gewiß zugeben. Eben so gewiß aber ist, daß sie auch von der dogmatischen Beschränkung frei zu erhalten sind, welche die Kirchenlehre jenen Begriffen aufgenöthigt hat. Ich erkläre mich deutlicher, was ich hiermit meine. Der Begriff der Ebenbildlichkeit, von der Kirchenlehre als das

metaphysische Attribut der zweiten Hypostase der Gottheit gedeutet und in diesem Sinne zum charakteristischen Merkmale derselben gemacht, mußte hiermit — so brachte es der Standpunkt der Transscendenz mit sich, auf welchem in dieser Lehre der gesammte Artikel von Gott und vom der göttlichen Dreieinigkeit gehalten ist — eine durchaus exclusive Bedeutung annehmen. Ebenbildlichkeit in diesem Sinne konnte an sich oder ursprünglich nur dem ewigen Sohne zukommen, auf den Menschen Jesus von Nazareth aber nur durch eine geheimnißvolle, mit dem sonstigen Naturlauf innerhalb des Menschengeschlechts und seiner Geschichte in keinem rationalen Zusammenhange stehende communicatio idiomatum übergehen. Freilich kam dadurch die Kirche in eine bedenkliche Stellung zu den nicht minder authentischen Aussagen des alten und (1 Kor. 11, 7.) auch des neuen Testaments, welche den Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen werden und die Kindschaft Gottes, die in der Person Christi als identisch mit dessen Ebenbildlichkeit gesetzt wird, von Christus auf alle Gläubigen übergehen lassen. Aber dieser Conflict war, wie sich die Ausbildung der Kirchenlehre einmal gestaltet hatte, nicht zu vermeiden. Es blieb nichts übrig, als dem Begriffe der Ebenbildlichkeit, wenn er von den Menschen prädicirt wird, einen andern Sinn unterzulegen, als demselben Begriffe, wenn er von dem Sohne Gottes prädicirt wird: was denn auch die Kirche auf die unzweideutigste Weise gethan hat. Eben dieß aber ist der Punkt, wo uns eine unbefangene Interpretation der oben angeführten paulinischen Stellen und der Bibel überhaupt eine ganz andere Aussicht eröffnet. So unleugbar es ist, daß der Begriff der εἰκὼν τοῦ θεοῦ da, wo er von Christus allein prädicirt wird, in einem gewissen Zwielichte gehalten ist, so daß man es zweifelhaft finden kann, ob ihn der Apostel zunächst auf die göttliche oder auf die mensch-

liche Natur Christi bezogen wissen will: so unzweifelhaft ist es auf der andern Seite, daß der Apostel das Specifische der Ebenbildlichkeit, die er Christo zuschreibt, auch wirklich mittelst der υἱοθεσία von Christus auf seine Nachfolger, die er ja (Röm. 8, 17.) seine συγκληρονόμους nennt, übergehend gedacht wissen will. Der Unterschied zwischen Christus und seinen Gläubigen wird dadurch nicht aufgehoben; es ist der Unterschied, wie das N. T. selbst ihn wiederholt bezeichnet, zwischen dem Haupte und den Gliedern eines organischen Leibes. Allein es darf nicht übersehen werden, daß auch bei dieser Vergleichung der Apostel es eben so ernst meint mit der organischen Wesenseinheit, welche das Haupt und die Glieder unter einander verbindet, wie mit der qualitativen Differenz der Bedeutung des einen und der anderen. Dieselbe organische Wesenseinheit ist, kein Unbefangener wird es verkennen, auch durch das Christus einerseits, den Gläubigen andererseits beigelegte Attribut der göttlichen Ebenbildlichkeit zwischen Christus und den Gläubigen gesetzt. Auch hier zwar ist der keineswegs bloß quantitative Unterschied, welcher trotz dieser substantiellen Gleichheit zwischen beiden Theilen bleibt, deutlich genug schon dadurch bezeichnet, daß nirgends der einzelne Gläubige geradezu in derselben Weise das Ebenbild Christi genannt wird, wie Christus das Ebenbild Gottes, sondern daß in Bezug auf die Gläubigen immer nur von einer Ebenbildlichkeit in abstracto die Rede ist, an welcher die Gläubigen, eben durch ihren Glauben, Theil nehmen sollen. Um so weniger indeß dürfen wir Anstand nehmen, eben dieses ideale Ebenbild, welchem Christi Nachfolger gleichgestaltet (σύμμορφοι) werden sollen, auch in solchen Stellen, wo zunächst nur von einem Ebenbilde Christi die Rede zu seyn scheint (Röm. 8, 29. 1 Kor. 15, 49. 2 Kor. 3, 18.), für einen und denselben Begriff zu nehmen mit jener εἰκών, die anderwärts von Christus

selbst prädicirt wird, also mit der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*. Heißt ja doch Kol. 3, 10. auch diese abstracte Ebenbildlichkeit geradezu *εἰκὼν τοῦ κτίσαντος*. Der Gebrauch, den der Apostel von dem Worte Ebenbild macht, ist nicht ein solcher, wie man ihn mit einem aus dem gemeinen Leben geläufigen Reflexionsbegriffe zu machen pflegt. Er deutet vielmehr auf einen esoterischen, idealen Sinn und erinnert allerdings, so wenig Paulus auch sonst in Gedanken und Sprache mit dem jüdischen Alexandriner gemein haben mag, an die Bedeutung, in welcher dasselbe und ähnliche Wörter, in welcher insbesondere der Ausdruck *ἀρχέτυπον παράδειγμα* bei Philo vorkommt. Wenn Philo von dem obersten Gott und Vater aller Dinge sagt, daß nichts Sterbliches ihm gleichen konnte, daß es deßhalb eines zweiten Gottes, eines göttlichen Logos, bedurft habe, um durch ihn dem menschlichen Geiste jenen Typus des Göttlichen einzudrücken, der seinen Begriff bezeichnet a): wer kann sich enthalten, hierbei an die charakteristische Zusammenstellung *εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου* zu denken, welche so deutlich darauf hinweist, daß es in dem Bewußtseyn des Apostels lag, das von ihm so genannte „Ebenbild" als eine Idee bezeichnen zu wollen, durch welche Gott selbst den Uebergang seines unsichtbaren Wesens in die Sichtbarkeit, kurz, seine Offenbarung vermittelt hat? Nur freilich, daß bei Philo diese Vorstellung eines *δεύτερος θεὸς* im Grunde nur als ein Nothbehelf erscheint, um die in Folge der Ueberschwänglichkeit, in

---

a) *Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω, καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. ἔδει γὰρ τὸ λογικὸν ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ τύπος ὑπὸ θείου λόγου χαραχθῆναι, ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις.* Phil. ap. Euseb. Praep. ev. VII, 13.

welcher dort der eigene Begriff Gottes gehalten ist, als gottverlassen erscheinende Welt zu ihrem Urquelle doch in einige, wenn auch dürftige Beziehung zu bringen, während dagegen dem Apostel durch einen und denselben historischen Offenbarungsact das doppelte Bewußtseyn aufgegangen war, einmal, daß dem Ebenbilde Gottes, von welchem er, der Apostel, spricht, πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς einwohnt, und sodann, daß dieses Ebenbild in der Gestalt eines wirklichen Menschen unter den Menschen gewandelt ist.

Diese Grundanschauung der paulinischen Lehre, die Anschauung einer von Christus auf seine gläubigen Nachfolger übertragbaren göttlichen Ebenbildlichkeit, sie, die in der Kirchenlehre seit dem nicänischen Symbolum so sehr zurückgetreten ist und einer exclusiveren Vorstellung von dem in der Person Christi menschgewordenen göttlichen Ebenbilde hat weichen müssen, hat eine um so entschiedenere Nachfolge, zum Theil auch weitere Ausbildung bereits in den Händen der vornicänischen Lehrer erhalten. Die neuern Geschichtschreiber der dogmatischen Entwickelung der Versöhnungslehre und der Lehre von der Person Christi haben in diesem Sinne mit Recht besonders auf die Lehren des Irenäus und des Tertullianus aufmerksam gemacht. Diese nämlich sehen wir ausdrücklicher, als Paulus es gethan hat, an die Aussage der Genesis von dem in der ursprünglichen Schöpfung dem Menschen eingedrückten Ebenbilde Gottes anknüpfen und von diesem Ebenbilde zeigen, wie es, durch Adam's Sündenfall für das menschliche Geschlecht verloren, durch Christus ihm wieder hergestellt ist [a]). Diese Wendung, die übrigens auch

a) Vergl. Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung rc. S. 87 ff. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi rc. S. 57 ff.

bei Späteren, z. B. noch bei Athanasius, zu wiederholten Malen vorkommt und nie von der Kirche ausdrücklich aufgegeben worden ist, hat bei jenen Früheren noch einen Sinn, den sie später allmählich verlor, nämlich, daß die göttliche Ebenbildlichkeit im ersten Menschen nur erst etwas Intendirtes, in Christus etwas vollkommen Verwirklichtes war a), und daß in der Person Christi die Züge dieser Ebenbildlichkeit, die sonst über das menschliche Geschlecht zerstreut sind, sich zusammennahmen und in Einer prägnanten Gestalt darstellten b). Bis zu einem Extreme fortgetrieben, bis zu welchem wir ihnen nachzufolgen billig Anstand nehmen, sind diese Anschauungen in der Lehre des Origenes vom göttlichen Logos, an welchem nach ihm alle menschlichen Seelen in gleicher Weise Theil haben sollten, wie Christus, und Christus von den Andern sich nur dadurch unterschied, daß er die Gemeinschaft mit dem Logos bewahrte, welcher die Andern in einem vorirdischen Leben durch ihre Schuld verlustig gegangen sind.

Der Begriff der göttlichen Ebenbildlichkeit — derselben Ebenbildlichkeit, die nach der Ausbildung, welche diese Lehre in der philosophischen Dogmatik der Kirche erlangt hat, als das specifische Merkmal der Person des göttlichen Sohnes dasteht — erscheint also nach diesem Allem in der Bibellehre und der ältern Kirchenlehre, ungeachtet der Bedeutung, die ihn auch dort zu einem bevorzugten Attribute des persönlichen Christus macht, doch in ganz anderer Weise als ein elastischer,

---

a) Quodcunque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus. Tertull. de carn. Chr. 6.

b) Mit Recht hat Dorner (a. a. O.) auf den charakteristischen Gebrauch, welchen Irenäus III, 18, 1. u. anderwärts von dem paulinischen Ausdruck ἀνακεφαλαιοῦσθαι (Eph. 1, 9.) macht, hingewiesen.

als in der spätern Kirchenlehre. Dem entsprechend nun wird jetzt die Frage, die wir in Bezug auf seine biblische Bedeutung zu thun im Begriffe waren, für uns folgende Gestalt annehmen. Dieselbe Elasticität dieses Begriffs, welche ihn in der Bibel nur dazu kommen läßt, als ein bevorzugtes, nicht aber als ein ausschließendes Attribut Christi im Gegensatze anderer Menschen zu gelten, sollte sie nicht seiner möglichen Geltung auch nach einer anderen Seite hin noch eine Sphäre öffnen, eine solche, welche ihm in seiner kirchlich dogmatischen Abgrenzung allerdings verschlossen schien? Wäre es in der That nur, nach Steffens (a. a. O.), eine „wilde Verirrung", wenn Jemand auf den Gedanken käme, „auch auf andern Himmelskörpern eine eigene Geschichte, der menschlichen ähnlich, ja, einen eigenen Erlöser" — ich sage nicht, wirklich anzunehmen, oder diese Annahme für eine in Bezug auf jeden einzelnen Himmelskörper nothwendige zu erklären, wohl aber, sie als eine in Bezug auf einen oder den andern dieser Körper mögliche, auch nach der Schrift mögliche gelten zu lassen? Es handelt sich uns nämlich, wie man leicht sieht, nicht darum, den Typus der geschichtlichen Entwickelung unsers Geschlechtes, sowohl in andern Beziehungen, als auch namentlich in Beziehung auf den Gegensatz von Sündenfall und Erlösung, als den allgemeinen und nothwendigen Typus für alle Entwickelung eines creatürlichen Geisteslebens auf allen Weltkörpern geltend zu machen. Es ist uns nicht darum zu thun, daß unter Voraussetzung der gleichmäßigen Existenz eines solchen Geisteslebens auf allen Himmelskörpern die Lebensentfaltung jedes einzelnen dieser Körper als die gleichförmige Wiederholung eines und desselben Typus, und dieses Typus, erscheinen soll. Es handelt sich vielmehr einfach nur um die Entscheidung der Frage, ob von den specifischen Segnungen, welche den Erdbewohnern

durch das Factum der Menschwerdung des göttlichen Sohnes zu Theil geworden sind, die voraussetzlichen Bewohner anderer Weltkörper ein- für allemal als ausgeschlossen gedacht werden sollen. Sie würden aber als ausgeschlossen zu denken seyn, wenn es wahr wäre, daß das „leibhafte Einwohnen der ganzen Fülle der Gottheit in einem creatürlichen Individuum" (Kol. 2, 9.) der Natur der Sache nach nur einmal, aber nicht wiederholt, nur in Einem Individuum Eines Weltkörpers, aber nicht in mehreren Individuen verschiedener Himmelskörper, stattfinden kann. Hätte man sich etwa von der Unnöthigkeit dieser Voraussetzung überzeugt, so könnte dann die nähere Art und Weise solches Einwohnens fürerst als gleichgültig dahingestellt bleiben. Ob es auf andern Himmelskörpern nur Einen oder mehrere Christus gibt, und wenn nur Einen, ob dieser Christus auch dort als Erlöser von Sünde und Tod auftreten, ob er, gleich dem unsrigen, leiden und sterben muß a), — dieß sind Fragen, die sich für den Standpunkt des menschlichen Erkennens nie werden beantworten lassen, deren Beantwortung aber auch für unsern Standpunkt kein unmittelbares Interesse hat. Das Interesse, welches wir hier verfolgt haben, würde befriedigt seyn, wenn man uns, mit Beiseitestellung jener unbeantwortlichen Fragen, vom exegetischen Standpunkt aus nur ganz im Allgemeinen dieß zugeben wollte, daß der Begriff der Menschwerdung des göttlichen Sohnes oder Logos in der Schriftlehre mit dem Begriffe der Verwirklichung der εἰκών oder des χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως der Gottheit in der Person Christi zusammenfällt, und daß der Denkbarkeit einer ent-

a) Bekanntlich haben Scholastiker auch in Bezug auf unsern Christus die Frage, ob er auch dann Mensch geworden seyn würde, wenn das menschliche Geschlecht nicht gefallen wäre, beantwortet: incarnatus, sed non passus et crucifixus.

sprechenden Verwirklichung dieses Ebenbildes auch auf andern Weltkörpern von Seiten eben dieser Lehre nichts entgegensteht.

Den Theologen, die sich etwa auf die Entscheidung dieser Frage näher einzulassen geneigt seyn sollten, legen wir noch Folgendes zur Erwägung vor. Die Schwierigkeit, den Act der Incarnation des göttlichen Logos auf einer Reihe verschiedener Weltkörper in mannichfaltigen Gestalten wiederholt oder vervielfältigt zu denken, — diese Schwierigkeit scheint, näher betrachtet, hauptsächlich doch nur auf einer Vorstellung zu beruhen, zu welcher die Kirchenlehre zwar durch einen ihrer symbolischen Ausdrücke Veranlassung gegeben hat, die aber von den philosophischen Begründern dieser Lehre so wenig, wie ohnehin nicht von den biblischen Schriftstellern jemals wirklich gehegt worden ist, die wir daher getrost als eine mißverständliche bezeichnen dürfen. Ich meine den Sinn oder vielmehr Widersinn, welcher sich an das Wort Person geknüpft hat, nachdem dasselbe wie das griechische ὑπόστασις zur Bezeichnung des göttlichen Sohnes, eben so wie des Vaters und des Geistes, eines jeden zugleich in seiner besondern Eigenthümlichkeit und in seiner Wesensgleichheit mit den andern, gebraucht worden ist. Die Beharrlichkeit, mit welcher die lateinische Kirche dieses Wort, welches von den Ersten, die sich seiner bedienten, zum Theil in einem ganz andern Sinne gebraucht worden war (nämlich in einem solchen, der sich an seine ursprüngliche Bedeutung als Maske, oder Rolle im Schauspiele, knüpft), festhielt, auch dann noch festhielt, als man schon allgemein die heut zu Tage gewöhnliche Bedeutung daran knüpfte, hat etwas Paradoxes. Sie wäre kaum erklärlich, wenn nicht in der That ein dreifacher Mittelpunkt der Selbstheit oder Ichheit und insofern eine dreifache Persönlichkeit in Gott unterschieden werden könnte. Daß nämlich dem in der

That so ist, lehrt folgende Betrachtung. In dem creatürlichen Geiste steht dem Ich oder der Persönlichkeit ein doppeltes Nicht-Ich oder Unpersönliches bedingend gegenüber: die unendliche, aber leere Möglichkeit des Seyns, welche als solche, als unendliche, durch ewige Nothwendigkeit vorausbestimmte Form des Seynkönnenden, den Inhalt der reinen Vernunft ausmacht, und sodann die Wirklichkeit einer Außenwelt, welche den Inhalt der sinnlichen Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung, kurz dessen, was wir die Erfahrung nennen, ausmacht a). Soll nun Gott als der Unendliche, Absolute, außer dem es weder eine Möglichkeit, noch eine Wirklichkeit gibt, aber doch zugleich als Geist, als Persönlichkeit gefaßt werden, so erhellt, daß dieß menschlicherweise nur dadurch geschehen kann, daß wir jenes doppelte Nicht-Ich, ohne dessen Inhalt keine Persönlichkeit überhaupt für uns denkbar ist, in Ihm gleichfalls, doch nicht als Nicht-Ich, sondern als ursprüngliches, nicht erst, wie in dem creatürlichen Geiste, dazu gewordenes Moment Seiner selbst enthalten denken. Solchergestalt nimmt jedes dieser beiden Momente in Gott ganz ebenso, wie in dem Menschen nur das dritte, welches in Gott gleichfalls nicht fehlen darf, das die Ichheit von ihrem Nicht-Ich Unterscheidende, — dieß aber ist der Wille, das wollende Selbst, — die Bedeutung nicht eines bloßen Objectes, sondern eines Subject-Objectes, eines Persönlichen an, und Gott offenbart sich in diesem Sinne als den dreipersönlichen. Dieß, meine ich, ist es, was den tonangebenden Meistern der lateinischen Kirche (auch hier steht

---

a) Wie jene Möglichkeit nach Augustinus den Inhalt dessen, was er Memoria nennt, diese Wirklichkeit den Inhalt dessen, was er Intelligentia nennt, ausmacht, habe ich anderwärts ausführlich nachgewiesen (das philosophische Problem der Gegenwart, S. 293 ff.)

Augustinus an der Spitze) vorgeschwebt hat, wenn sie mit dem deutlichen Bewußtseyn übrigens, daß dieser Ausdruck kein adäquater ist, für die Dreiheit in Gott jene Bezeichnung aufnahmen, der übrigens doch der Vorgang des Sabellius keineswegs zur Empfehlung gereichen konnte a). Aber je weniger in denen selbst, die, von dieser Ahnung des Richtigen getrieben, den Ausdruck feststellten, die Ahnung schon zum klaren Bewußtseyn gediehen war, um so weniger konnte es vermieden werden, daß sich nicht für die Mehrzahl der Dogmengläubigen an das Wort Person eine Vorstellung knüpfte, die, auf jene göttliche Dreiheit angewandt, in den Begriff des einigen Gottes einen unlösbaren Widerspruch hineinzubringen schien, — einen Widerspruch, der den Ausspruch Strauß's, daß, wer das symbolum quicumque beschworen, die Gesetze des mensch-

a) Wenn in Bezug auf diese Bezeichnung die griechische Kirche sich nicht bewogen fand, dem Beispiele ihrer lateinischen Schwesterkirche nachzufolgen, so hat auch dieß einen sehr natürlichen Grund. Nicht dazu gelangt nämlich, gleich den Lateinern, die Dreiheit in Gott nach Analogie der psychologischen von Memoria, Intelligentia und Voluntas zu fassen, konnte sie auch kein Bewußtseyn über die Aufgabe haben, die sich für die Lateiner eben an diese Fassung knüpfte. Mit derselben nämlich war das Moment der Ichheit oder Personalität als solcher, d. h. die Voluntas, zunächst in den h. Geist gesetzt, und es ergab sich erst hieraus die Forderung, den Unterschied des göttlichen oder absoluten Geistes von dem endlichen oder menschlichen Geiste ausdrücklich dadurch anzuerkennen, daß die beiden andern Momente, deren Inhalt in dem menschlichen Geiste dem Momente der Personalität ungleichartig ist, ihm dort als gleichartig gesetzt werden. Freilich war auch in der lateinischen Kirche dieser Schluß nicht mit wissenschaftlichem Bewußtseyn, aber er war doch mit unbewußtem Vernunftinstincte gezogen worden, und eben dieser Vernunftinstinct ist es, der, wie wir oben bemerkten, die griechische Kirche auf diesem Stadium ihrer Entwickelung, wo sie sich von der lateinischen abtrennte, verlassen hatte.

lichen Denkens abgeschworen habe, in Bezug auf diese Gläubigen als nicht zu hart erscheinen läßt. Dennoch ist es nur diese Vorstellung, was, in Bezug auf die Persönlichkeit des ewigen Sohnes in starrer Abstraction festgehalten, den Gedanken einer wiederholten oder gar einer gleichzeitigen Incarnation desselben auf verschiedenen Weltkörpern uns als einen so ganz undenkbaren erscheinen lassen will. Denn freilich, sollte wirklich der schrift- und dogmengemäße Begriff dieser Persönlichkeit dahin gedeutet werden müssen, daß Christus vor seiner Menschwerdung in demselben Sinne Person war, wie er in seiner historischen Existenz dieß ist: so könnte eine solche Vervielfältigung seiner Verkörperungen nur einer Vervielfältigung des Momentes seiner Persönlichkeit selbst gleichgelten. Hiergegen würde sich der philosophische Sinn nothwendig eben so sehr sträuben, wie der Instinct der theologischen Rechtgläubigkeit, beide nicht minder, wie etwa gegen den Aberglauben an die vielfachen Incarnationen eines Vishnu. Aber beide sträuben sich in der That eben so sehr gegen die dabei zum Grunde liegende Vorstellung selbst, die, wie gesagt, mit dem, wenn auch noch so sehr in höherer, speculativer Concretion und Lebendigkeit gefaßten, Begriffe der Einheit Gottes schlechthin unvereinbar ist. Wie Gott überhaupt nur so als Person gefaßt werden darf, daß dadurch die Möglichkeit, ihn (versteht sich unbeschadet seiner Transscendenz) vermöge seiner geistigen Allgegenwart einer unendlichen Vielheit von Geschöpfen in der allgemeinern Weise, die bei dem Schöpfungsbegriffe überhaupt vorausgesetzt wird, einwohnend zu denken: so glauben wir nichts dem echtesten Sinne der rechtgläubigen Dogmatik Widerstrebendes zu thun, wenn wir an den Begriff der Persönlichkeit des ewigen Sohnes die Bedingung knüpfen, daß dieselbe nicht auf eine Weise umgrenzt werde, wodurch die Möglichkeit einer Vereinigung dieser Person

nicht bloß mit Einer, sondern auch mit einer Mehrheit creatürlicher Persönlichkeiten aufgehoben würde. Nicht, als ob darum der Begriff dieser specifischen Incarnation des göttlichen Sohnes mit jenem Begriffe der allgemeinen Einwohnung Gottes zusammenfallen sollte; — wie entfernt wir von dieser Behauptung sind, dieß wird, meinen wir, aus allem Vorstehenden deutlich genug erhellen. Aber wie dieselbe Seele des Menschen, welche die Glieder seines Leibes überhaupt belebt und vermöge der organischen Natur des Leibes in jedem einzelnen dieser Glieder, wenn auch nicht in allen auf gleiche Weise, gegenwärtig ist, zugleich einigen dieser Glieder, vor allen dem Antlitze des Menschen das Gepräge ihres geistigen Charakters aufdrückt, wodurch dieser Charakter andern lebendigen Wesen als ein auch sinnlich erkennbarer Gegenstand offenbar wird und zur Erscheinung kommt: ebenso, meinen wir, schließt es sich nicht aus, wenn auf der einen Seite ein allgemeines Einwohnen des persönlichen Gottes in allen Geschöpfen, insbesondere in allen creatürlichen Persönlichkeiten, auf der andern eine besondere, specifische Offenbarung dessen, was wir, auch hier mit der Schrift im unmittelbarsten Einklange, den Charakter des persönlichen Gottes nennen dürfen, jenes ewigen Logos, dem die Kirche eine zweite Persönlichkeit neben der ersten des Vaters zuschreibt, in einzelnen, bestimmten Persönlichkeiten (unter dem irdischen Menschengeschlechte vollständig nur in der Person Jesu von Nazareth) behauptet und gelehrt wird. Die erste Art des Einwohnens bezeichnen Schrift und Kirche als das Geschaffenseyn des Menschen nach dem Bilde Gottes, die andere als das Fleischwerden des ewigen Ebenbildes der Gottheit. Dieses Ebenbild aber wird als ein persönliches auch vor seiner Incarnation als die zweite Person in der Gottheit insofern von der Kirche bezeichnet, als in diesem Ebenbilde die Gesammtheit der

schöpferischen Ideen Gottes enthalten ist, welche für ihn, als sein zweites Ich, die Objectivität seines Daseyns, ohne die er nicht Person seyn könnte, also zugleich dasjenige sind, was für den menschlichen Geist die Welt der äußeren Dinge ist. Der Begriff der Incarnation dieses Ebenbildes aber, in seiner Allgemeinheit betrachtet, ohne die begleitenden Umstände, die nur für das menschliche Geschlecht, in Folge der empirischen Eigenthümlichkeit desselben, Geltung haben, fällt mit dem Begriffe zusammen, welchen wir uns als den Zweck der Schöpfung überhaupt zu denken haben. Denn nur in der Absicht, um auf ihren höchsten Stufen sein Ebenbild in Gestalt freier Geistigkeit verwirklicht zu schauen, konnte Gott eine Welt, eine Schöpfung überhaupt wollen. Quodcunque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, können wir in diesem Sinne nicht bloß, mit Tertullian, von der unsrigen, wir können es, im philosophischen Sinne, getrost von jeder möglichen Schöpfung sagen.

Unter den neutestamentlichen Stellen, welche ich zum Behufe der hier in Anregung gebrachten Verhandlung oben herbeizog, scheint mir keine deutlicher, keine vollständiger den Sinn, den ich für den rechten halte, auszudrücken, als die Stelle des zweiten Korintherbriefes. Daß Christus das Ebenbild Gottes sey, wird dort in dem prägnantesten Zusammenhange gesagt, nämlich um den Satz zu begründen, dessen Ausführung die gesammte vorhergehende Betrachtung (von Kap. 3, V. 7. an) gewidmet ist, daß wir in der Person Christi die Herrlichkeit Gottes offen und vollendet schauen, die schon in dem Angesichte des Mose leuchtete, aber, weil die Juden solchen Glanz nicht ertragen konnten, mit einem vor dieses Antlitz gezogenen Schleier überdeckt werden mußte. Der Begriff der εἰκὼν τοῦ θεοῦ erscheint hier als der Ausdruck für die concrete, zusammengefaßte Gestalt dessen, was, in abstracterer, allgemei-

nerer Gestalt angeschaut, hier und anderwärts im N. T. als δόξα bezeichnet wird. Sie selbst, diese εἰκών, ist, wie aus der Vergleichung von V. 4. und V. 6. des vierten Kapitels erhellt, nichts Anderes, als die δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Um sie zu erkennen, um mit offenem Antlitze (ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ) diese Herrlichkeit schauen zu können, bedarf es einer von Gott selbst gewirkten Erleuchtung der Herzen, einer Hinwegnahme der Decke, die zugleich (Kap. 3, V. 13.) über dem Antlitze der Gottgesandten vor Christus und (V. 15.) über den Herzen derer, zu denen sie gesandt wurden, liegt. — Dem logischen Zusammenhange nach könnte man meinen, daß der Apostel hier den Lichtglanz, der aus dem Antlitze Mose's quoll, als gleich groß gedacht wissen wolle, wie jenen, der aus dem Antlitze Christi, und daß nur jene doppelte Decke den Unterschied ausmachen solle. Aber hier eben tritt, zur Ergänzung dieses logischen Zusammenhangs, der Ausspruch in Bezug auf Christus: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, auf das bedeutsamste ein. Er sagt uns, was die übrige Rede nicht sagt, daß zwischen der δόξα des Mose und der δόξα Christi noch ein qualitativer, specifischer Unterschied ist, daß nur Christo, aber nicht dem Mose die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (σωματικῶς, Kol. 2, 9.) inwohnt. Mit diesem Unterschiede wird es unstreitig zusammenhängen, oder es wird, wenn es auch nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt ist, als durch diesen Unterschied bewirkt gedacht werden sollen, daß nur von Christus, aber nicht von Mose, der Geist ausgeht (oder, wie es Kap. 3, V. 17. heißt, daß Christus der Geist ist), durch den auch wir, die Gläubigen an Christum, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν (3, 18.). Solchergestalt erscheint hier diese εἰκὼν nur als die Spitze oder als der Wendepunkt eines Verherrlichungsprocesses der Menschheit, nach welcher hin dieser Proceß aufwärts und von der aus er durch den

Geist des Herrn, wiederum abwärts, zu der Gesammtheit der Gläubigen, geht. Warum sollten wir uns einen solchen Proceß sammt seiner Spitze oder seinem Wendepunkte nicht auf entsprechende Weise, als erfolgend auch in andern Schöpfungssphären außer dieser Erde, denken dürfen?

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Matthias Knuzen, Hans Friedrich von der Vernunft.

Von
Hermann Rossel.

Die Geringschätzung, mit welcher noch vor Kurzem der speculative Rationalismus unseres Jahrhunderts auf den Rationalismus früherer Zeiten herabsah, ist gegenwärtig aufgegeben worden und an deren Stelle vielmehr das beste Vernehmen getreten. Wer nun der Ansicht ist, daß diese Geringschätzung überhaupt auf einem Mißverständnisse beruhte, indem man über dem Unterschiede der Methode die letzte und wesentliche Gleichheit des Inhalts vergaß, der muß die nunmehr erfolgte Versöhnung als einen Fortschritt zu höherer Selbsterkenntniß seitens jener Richtung und zugleich als die thatsächliche Anerkennung der Wahrheit begrüßen, daß das Leben eine größere Macht als die Wissenschaft ist, Gesinnung tiefer als Dialektik die Menschen trennt und verbindet. Denn die Wirklichkeit der ausgesprochenen Bemerkung wird wohl Niemand in Abrede stellen. Die Anhänger derselben Schule, welche früherhin den gewöhnlichen Menschenverstand aufs entschiedenste von der Besprechung höherer Dinge ausschloß, wissen jetzt viel von der vorzüglichen Geschicktheit des gewöhnlichen Menschenverstandes in diesen Dingen, ja von dem gesunden, unbestochenen Urtheile, das bei Kaufleuten und Geschäfts-

männern in dergleichen sich zeige, zu reden und zu rühmen. In der Vergangenheit sucht man Zeugen der Wahrheit auf und findet sie in dem Urheber des **système de la nature**, in Holbach, in Edelmannn und reicht den lange Verkannten die Hand zum Zeichen Eines Ziels und Eines Strebens. Zu dieser verdienten Ehre nun möchte der Verfasser des Folgenden auch einen fast gänzlich Vergessenen vorschlagen und empfehlen: Matthias Knuzen, den Stifter der Gewissenersecte. Er hofft, daß man eine auffallende Aehnlichkeit des allgemeinen Standpunktes — denn einzig und allein in Hinsicht auf diesen, durchaus nicht auf alle einzelnen Ansichten, am wenigsten auf Leben und Sitten will er eine solche Aehnlichkeit behauptet haben — nicht verkennen werde. —

Matthias Knuzen wurde etwa im Jahre 1646 zu Oldenswort in dem holsteinischen Bezirk Eiderstädt von unbescholtenen christlichen Eltern geboren. Der Vater, Bernhard Knuzen, starb noch in demselben Jahre und auch seine Mutter verlor er in früher Kindheit. Den ersten Unterricht im Christenthum und den Anfängen der lateinischen Sprache empfing er von dem Rector der dortigen Schule. Derselbe will an dem Knaben nicht gemeine Anlagen, dabei aber auch mehr als gewöhnlichen jugendlichen Vorwitz und Uebermuth bemerkt und schon damals vorausgesagt haben, er werde sich dereinst noch einen Namen in der Kirche machen, wiewohl er nicht entscheiden wolle, ob einen guten. Diese Anlagen bewogen seine Vormünder, ihn zu seinem Bruder nach Königsberg zu schicken, um dort in der altstädtischen Schule sich vorbereiten und dann als Student der Theologie die Universität beziehen zu können. Der Bruder muß ihn aber zu strenge gehalten haben, denn der funfzehnjährige Knabe lief ohne einen Heller in der Tasche davon und bettelte sich, indem er besonders die Prediger anging, durch ganz Pommern, Kassubien, Rügen u. s. w. nach Holstein zurück, wo er in

Ordenswort zu Aller Verwunderung sich wieder einfand. Der Rector gesteht, daß er die Zeit in Königsberg gut angewandt habe, und beklagt sich nur über die Naseweisheit, mit welcher er mitunter merken lassen, er verstehe seinen Terenz und die übrigen classischen und scholastischen Schriftsteller vielleicht so wohl als der Präceptor selber. Deßhalb fand man es rathsam, ihn mit erster Gelegenheit wieder nach Königsberg zu schaffen. Hier machte er denn das Gymnasium und einen Theil seines akademischen Studiums ab.

Von da an begegnen wir in Knuzen's Treiben dem ganzen heitern Elende jenes abenteuerlichen Scholaren- und Bacchantenlebens der vorigen Jahrhunderte wieder, wie es halb hinter Freitischen und auf den Bänken dumpfer Hörsäle, halb auf der Landstraße und in Schenken, immer in der bittersten, kümmerlichsten Armuth geführt wurde. In braunem Mantel und grauem, gegürteten Reitrocke, hager und mit verbranntem Gesicht zieht er, den Knotenstock in der Hand, in Deutschland, Dänemark, Polen und Kurland herum. Bald ist er Hauslehrer bei einem Landadeligen, bald zeigt er sich wieder auf einige Monate in seinem Geburtsorte, bald treffen wir ihn auf Universitäten, z. B. Kopenhagen, allwo er seine Studien vollendet, angeblich auch eine Magisterdissertation geschrieben hat. Durch Schulhalten und Predigen für Andere, meistens aber durch Beisteuern, die er von Geistlichen, Professoren und Studenten eintreibt, hilft er sich durch, wenn ihm ein festeres Unterkommen gebricht. Auch spricht er wohl auswärtige Verwandte seiner früheren Gönner unter fremdem Namen an und scheint sich in diesem Incognito, so wie in seiner ganzen Lebensart nicht wenig zu gefallen. Wenn er mit Leuten, die studirt hatten, zusammentrifft, liebt er es, spitzfindige Fragen zu stellen und scholastische Händel anzubinden, wo er dann seinen Uebermuth an der Logik, Metaphysik und dergleichen, was er Alles insgesammt über

den Haufen wirft, ausläßt. Vergleicht man jedoch mit so kühnen Unternehmungen die Proben, welche von seinem Scharfsinne bis auf uns gekommen sind, so kann man nicht umhin, seinem alten Schulmeister Recht zu geben, der dieselben mehr auf Selbstüberschätzung und leichtfertige Keckheit, als rechtes Studium und gründliches Wissen zurückführt.

Schon damals war Knuzen, wie mit Logik und Metaphysik, so auch mit der Kirche und dem Christenthume gänzlich zerfallen. In unserm gebildetern Zeitalter haben Andere, in demselben Verhältnisse zu Kirche und Christenthum sich findend, die unwillkürlich sich aufdringende Frage, ob mit solchen Ueberzeugungen ein kirchliches Amt vereinbar sey, mit besonderem Scharfsinne, unter dem lebhaftesten Wortwechsel gegenseitig einander verklagender und freisprechender Gedanken in Erörterung gezogen und so, zwischen Ja und Nein sich hin und wieder bewegend, in den gelungensten dialektischen Wendungen einen Weg zurückgelegt, den schlichter Sinn in kaum zwei Schritten abmacht. Anders unser Knuzen. Der scheint von einer solchen Frage gar nichts geahnt zu haben. Trotz der entschiedensten Verwerfung aller Religion ist er gesonnen, sich dem Predigtamte zu widmen. Weil aber, wie er selbst erzählt, in seinem Vaterlande fast nur, wer einen Grad erlangt hatte, auf Beförderung Anspruch machen konnte, so stellte er sich eines Tages mit dem Magistertitel der Universität Kopenhagen in seiner Heimath ein, konnte jedoch keine andere Beglaubigung nachweisen, als eine geschriebene Dissertation über die Thränen Christi — die übrigen Papiere waren ihm unterwegs von Soldaten gestohlen worden. Lange gefiel es ihm zu Hause nicht; er ging von Neuem auf Wanderung und trieb sich eine Weile in Polen und anderwärts herum. Als er aber zurückkam, war er unterdessen Licentiat geworden, nur daß auch dießmal die Beweise fehlten — sie waren ihm bei einem Schiffbruche

verloren gegangen. Doch fand er für gut, der jetzt angeregten Untersuchung sich durch eine abermalige Reise zu entziehen.

Unaufgefordert gesteht er in dem kurzen Bericht über seine Schicksale, sich diese Titel selbst beigelegt zu haben. Aber, sagt er, das sey ihm nicht zu verdenken gewesen, denn damals habe er noch in Unwissenheit gelebt und seine Jugend nach der Schrift und dem Psalmisten angestellt, welcher singe: „Wie wird ein Jüngling seinen Weg unsträflich wandeln? Wenn er sich hält an deine Worte," und da habe er nun sich daran gehalten, daß der Drescher Gideon ein streitbarer Held, wiewohl er es dazumal noch nicht gewesen, und die Söhne Aaron's Priester genannt wurden, obgleich auch sie es noch nicht waren, sondern ins Künftige noch werden konnten.

Ehe man auf solche Streiche weiter Rücksicht zu nehmen der Mühe werth achtete, bestieg Knuzen zu Krempe und Oldensvort einige Male die Kanzel. In diesem Jahrhunderte strenger Rechtgläubigkeit muß es nach den Satyren, welche hier und da erschienen und besonders die Sitten der Theologen geißeln, nicht zum besten um diesen Stand bestellt gewesen seyn. Auch Knuzen griff in seinen Predigten denselben heftig an, indem er den Dienern der Kirche weltliche Gesinnung, Ehrsucht und Geldgeiz vorwarf und sie Felixbrüder nannte. Dadurch eben veranlaßte er jene Nachfrage, in Folge deren er einen anderweitigen Aufenthalt vorzog. In seiner Heimath ist er seit dieser Zeit nicht wieder gesehen worden.

In Sachsen finden wir ihn wieder. Gegen Herbst des Jahres 1674 erschien bei dem Bibliothekar Neuenhaus zu Jena ein junger Mann in Studententracht und erkundigte sich nach dem Herausgeber der Zeitung. Auf die Antwort des Bibliothekars, er selbst besorge die öffentlichen Blätter, sagte er bloß, es wäre gut, und ging von dannen. Den folgenden Sonnabend fand man in der Stadtkirche neben

den Professorenstühlen zwei Tractate und Tags darauf einen dritten in des Bibliothekars Hause. Von jenen beiden war der erste überschrieben: „Gespräch zwischen einem Gastwirth und dreien Gästen ungleicher Religion", der andere: „Gespräch zwischen einem Feldprediger, Namens Dr. Heinrich Brummer, und einem lateinischen Münsterschreiber." Jener Zuschickung an den Bibliothekar, einer wörtlichen Abschrift des ersten Gesprächs, war folgender Brief beigeschlossen.

Hochgeehrter Herr.

Wir thun ihm hiemit zu wissen, daß zu Jena gewisse Leute, und zwar siebenhundert an der Zahl, theils Bürger, theils Studenten, sich aufhalten, welche der Lehre, davon das eingelegte Colloquium handelt, zugethan sind. Wir gebieten ihm, dieses Colloquium mit ehestem in die Zeitung zu setzen, oder wir werden ihn, nach eurer Schrift zu reden, maßen der Tod ein Schlaf ist, durch eine Windbüchse auf offener Straße schlafen legen. Gehabt euch wohl und bleibt günstig

Dem, der euch warnt,

Hans Friedrich von der Vernunft.

Etwas später fand sich bei dem Hofprediger Schlemm in dessen Kutsche noch ein lateinisches Rundschreiben. In allen drei Schriften wurde der vollkommenste Atheismus vorgetragen, die Bibel verworfen und das Gewissen als die einzige Regel alles Handelns aufgestellt. Zu diesen Grundsätzen sollten unzählige Anhänger in Amsterdam, Paris, London, Kopenhagen, Stockholm, Rom und den angrenzenden Ländern a), namentlich aber in Jena die erwähnte Anzahl Bürger und Studenten als eine eigene, von dem Verfasser der Schriften, Matthias Knuzen aus Holstein, gestiftete Secte, die Secte der Gewissener oder conscientiarii, sich bekennen.

a) Romae et in contiguis locis.

Bald wurde die Sache in der Stadt und durch Briefe der jenaer Studenten in ganz Deutschland ruchbar. Der Herzog Bernhard veranlaßte den akademischen Senat zu einer genauen Untersuchung, in welcher aber — ein Ergebniß, hinsichtlich dessen wir uns jeder Anspielung enthalten wollen — der siebenhundert Mitglieder starke Verein der Gewissener sich als gar nicht bestehend erwies. Auch über Knuzen's nachheriges Leben konnte wenig ausgemittelt werden. Vierzehn Tage später war er in der Nähe von Altdorf gesehen worden, wo er einen Dorfschulmeister anging und ihn frug, ob er lesen könne. Da der Schulmeister die Frage bejahte, gab er ihm zuerst eine deutsche Schrift für ihn selber, dann eine lateinische, die er irgend einem altdorfer Studenten einhändigen sollte: es würde Spaß und Gelächter darüber geben; darauf zog er eilig seines Weges weiter. Die letzte Spur fand sich zum Erstaunen der Nachforschenden in Jena selbst. Er hatte die Stirne gehabt, kaum vier Wochen nach Ausstreung jener Tractate sich noch einmal in die Stadt zu wagen. Von da an verliert sich sein Weg gänzlich und Knuzen ist für immer verschwunden.

Die Ergebnisse der Untersuchung hat der Professor zu Jena, D. Musäus, um die Hochschule von solch einem Verdachte zu reinigen, in seinem Buche: Ablehnung der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung u. s. w., veröffentlicht. Die bald erfolgte zweite Auflage gibt Zeugniß von dem Aufsehn, das der Vorfall machte. Musäus erklärt denselben für einen jener listigen Anläufe, mit welchen der Teufel die Universität seit je behellige. Denn da er sehen müßte, wie selbige durch Zahl der Studenten und unverdrossenen Fleiß der Professoren vor andern sich auszeichne, auch in allen Facultäten Leute, die in allerlei geistlichen und weltlichen Aemtern Gott und der Obrigkeit mit Nutzen zu dienen geschickt seyen, von Zeit zu Zeit in großer Menge auferziehe, suche er ihre guten Fortschritte auf

viele Weise zu hemmen. Lange Zeit habe er sie mit dem schändlichen Pennalismus geplagt, manchmal durch Empörung gegen die Obrigkeit, öfters durch einreißende Balgereien, Nachtschwärmereien und üppiges Leben der Studenten beunruhigt. Und nun, um auch auswärts ihren guten Namen und so für immer ihre Blüthe zu untergraben, schicke er ihr diesen Lügen- und Mordgeist, den Matthias Knuzen, über den Hals.

Dort finden sich auch, nebst einer weitläuftigen Widerlegung, die genannten Tractate mitgetheilt.

Was die Form derselben betrifft, so waren alle drei, wie auch die beiden in Altdorf ausgegebenen Exemplare, bloße Handschriften, entweder weil der Verfasser die Druckkosten nicht bestreiten konnte, oder kein Drucker sie herauszugeben wagte. Der Brief ist mit Rom den 6. März unterzeichnet. Daß er wirklich dort sollte geschrieben seyn, ist nicht recht glaublich. Wahrscheinlich ist diese Angabe, wie die Herzählung der übrigen Hauptstädte von halb Europa, nur eine Prahlerei, vielleicht auch soll der Name Roms eine Prophezeihung auf die einstige allgemeine Herrschaft der neuen Lehre seyn. Der Brief selbst ist ein Sendschreiben, das den Hauptinhalt der Gewissenerreligion in lateinischer Sprache darlegt. Er zeichnet sich vor den beiden andern Stücken durch eine anständigere Haltung und einen gewissen gelehrten Anstrich aus; im Style befleißigt er sich selbst einiger Zierlichkeit und ist mit Citaten und griechischen Redensarten aufs beste versehen. Er beginnt mit den Worten: „Amicus amicis amica," und schließt mit folgenden: De quibus omnibus fusius in posterum, ut spero. Interibi de omnibus Christianorum fidei articulis cum omnibus meis fratribus perdius et pernox in ore gero.

Credant haec cuncta
Unctus et uncta,
non ego

Scribebam Romae VI. Cal. Mart. Matthias Cnuzen,
Holsatus.

Die Gespräche dagegen halten sich im plattesten Volkstone; der Witz, mit welchem sie gewürzt sind, übersteigt nicht das Allergewöhnlichste und beläuft, wo es hoch kommt, sich auf plumpe Späße und Eulenspiegeleien. Oft artet er in Frechheit aus. So werden die Christen mit Anspielung auf 1 Joh. 2, 27. die Geschmierten genannt, das Wort sacra bei scriptura in seiner andern Bedeutung übersetzt und mit dem Namen Gottes Spott getrieben. Daß es Knuzen übrigens mit der Verbreitung seiner Ansichten Ernst war, erhellt aus der Lebensgefahr, mit welcher er sie unternahm, so wie aus der Angabe seines Namens und Vaterlandes hervorgeht, daß er Ehre dabei einzulegen hoffte. Sonst könnte man fast vermuthen, er wolle den Christen nur einen Possen und Aerger anthun, so leichtfertig und obenhin behandelt er Alles. Dafür ist man aber auch des sonst gebräuchlichen Ausgangs enthoben. Während in frömmeren Bekehrungsschriften die Beredtsamkeit der Verfasser Triumphe an Allen und Jedem ohne Ansehen der Person und Unterschied der Stände feiert, begnügt sich Knuzen in dem ersten Gespräch einfach damit, daß die Gäste zuletzt gegen den Wirth meinen, seine Grundsätze hätten etwas für sich und es müsse Jeder ihnen Beifall geben, dann aber ihres Weges gehen; das zweite, wo er mit einem Prediger zu thun hat, läßt er mit der Entrüstung desselben über so gottlose Lästerung schließen.

Ehe wir zu ihrem kurzen Inhalt übergehen, haben wir noch einiger Auffassungen desselben zu gedenken. Bayle behauptet, daß man an den Grillen dieses Deutschen lernen könne, wie die Ideen der natürlichen Religion, die Ideen der Sittlichkeit, die Eindrücke der Vernunft, mit Einem Worte, die Gewissenserkenntnisse im menschlichen Geiste auch nach dem Untergange der Idee Gottes und des Glaubens an ein zukünftiges Leben noch fortbestehen könnten. Eine Wahrheit, die wir nicht leugnen, um deren geschichtlichen Beweis wir aber besorgt seyn müßten, falls derselbe von Knuzen zu entlehnen wäre.

In dem Aprilhefte der neuen berliner Monatsschrift von 1801 findet sich eine interessante Abhandlung. Der Verfasser, ein Schüler Fichte's, leitet dieselbe mit der Bemerkung ein, daß man nicht ohne Grund der neuesten Philosophie Vernachlässigung ihrer eigenen Geschichte vorwerfe. Er wolle deßhalb einen fast verschollenen Namen aus der Geschichte der Philosophie wieder in Erinnerung bringen. Demgemäß stellt er denn im Folgenden Matthias Knuzen als einen Vorgänger der fichte'schen Schule dar. Diese Betrachtungsweise können wir nur für verfehlt und unglücklich halten. Uns scheint der Stifter der Gewissenersecte mit Fichte nicht viel gemein zu haben, überhaupt nicht in die Geschichte der Philosophie, sondern in die Religionsgeschichte zu gehören. Wir haben hierin zwar das Urtheil des gelehrten Baumgarten-Crusius gegen uns, welcher in seiner Dogmengeschichte jenen Aufsatz zu billigen scheint, aber auch Baumgarten's eigenes Urtheil über Knuzen dürfte zu günstig und nicht ganz treffend ausgefallen seyn. Auf die dort ihm beigelegte Bedeutsamkeit kann derselbe keinen Anspruch machen und auch von Pantheismus ist wenig bei ihm zu finden.

Die Bibel der Christen, beginnt Knuzen seine Auseinandersetzung, wird mit Unrecht auf göttliche Eingebung zurückgeführt, denn sie enthält, einmal, die gröbsten Widersprüche. — Daß dieser erste Punkt nicht der schwächste seines Angriffs seyn werde, läßt sich von vorn herein vermuthen.

1 Könige 7, 26. wird von dem gegossenen ehernen Meere gesagt, daß 2000 und von demselben 2 Chronik 4, 5., daß 3000 Bath hineingegangen wären. Knuzen findet darin einen Widerspruch und folgert daraus, daß, da Gott keine Widersprüche eingeben könne, diese Stelle und, weil solcher Widersprüche die ganze Schrift voll sey, die ganze Schrift nicht von Gott eingegeben sey. Musäus erwidert hierauf, erstens, daß, da die ganze heilige Schrift von Gott

eingegeben sey, Gott aber nicht Widersprüche eingeben könne, die ganze heilige Schrift, mithin auch diese Stelle, nichts Widersprechendes enthalte. Dieß erhelle aber, zweitens, auch aus den angegriffenen Stellen selber; denn in beiden werde der Umfang des Gefäßes übereinstimmend angegeben, also wäre es ja ein Widerspruch, wenn dasselbe gleich große Gefäß nicht gleich viel sollte gehalten haben. Drittens stand es ja zu Jerusalem vor Jedermanns Augen und es war unverborgen, wieviel hineinging. Folglich, wenn es einmal heißt: es enthielt 2000, und das andere Mal: es enthielt 3000 Bath, so heißt offenbar letzteres: es konnte enthalten, nicht aber: enthielt, das erste: es enthielt, nicht aber: konnte enthalten. Pflegt man doch immer die Wasserbehälter nicht bis zum Ueberfließen voll zu machen, sondern oben einen Rand, hier den dritten Theil des Gefäßes, leer zu lassen.

Ferner besteht darin ein Widerspruch, daß im alten Testamente die Ehescheidung erlaubt, im neuen verboten ist. Musäus entgegnet, wo denn hier der Widerspruch stecken solle, da ja — denn hierauf läuft seine Widerlegung hinaus — daß im alten Testamente die Ehescheidung erlaubt sey, im neuen, welches sie verbiete, ausdrücklich anerkannt werde.

Endlich findet sich ein Widerspruch zwischen altem und neuem Bunde auch in einem der ersten Glaubensartikel, dem von der Auferstehung. Dort wird dieselbe an vielen Stellen geleugnet, hier gelehrt. Ebenfalls in dieser Behauptung will Musäus dem Gegner nicht den Schein eines Rechts lassen und bringt, indem er so die vollkommenste Uebereinstimmung beider Oekonomien festhält, Beweismittel in Anwendung, die unserm Knuzen auch für Vieles seinerseits zur Entschuldigung dienen könnten. Zum wenigsten geht, von solchen Proben einer richtigen Auslegung begleitet, seine rechte Kraft dem Vorwurfe verloren, daß, während ein wahrheitsliebender Leser der h. Schrift nach

Anleitung der klaren und hellen Sprüche die dunkleren verstehen werde, dieses Satanswerkzeug die Sache umkehre, diese jenen entgegensetze und sie so zu Widersprüchen verdrehe.

Wollte man nun diese Angriffe Knuzen's auf die damalige orthodoxe Auslegung mit manchen Angriffen Neuerer auf die gegenwärtige vergleichen, so möchten vielleicht weder Knuzen noch die gedachten Neueren dabei am schlimmsten fahren.

Nachdem er diese und andere Verschiedenheiten oder Widersprüche, wie er insgesammt sie nennt, gegen die Inspiration der Schrift geltend gemacht hat, wendet er sich sodann zu der äußern Form und dem Style derselben und findet da wörtlich die nämlichen Ausstellungen berechtigt, die neulich ein Christ an dem Koran der Türken gemacht habe. Denn, sagt er:

Erstlich ist die Bibel gänzlich verworren. Man lese nur die Sprüchwörter Salomo's, wo oft in Einem Kapitel alles Mögliche wie Kraut und Rüben durcheinander gemengt ist.

Zweitens ermangelt sie der gehörigen Satzverbindung; vergl. Habakuk 3, 1. wo das Aber nichts verbindet. — Hier bemerkt Musäus, daß Knuzen den hebräischen Text nicht angesehen haben könne, denn dort stünde kein Aber.

Drittens geht dem Ausdrucke alle Zierlichkeit und Farbe ab; so im fünften und achten Kapitel der Offenbarung, wo alle Verse mit Und anfangen.

Viertens findet sich keine Ordnung und Reihenfolge der Gedanken, wie z. B. Lukas 20, 35. das ewige Leben der Auferstehung vorangestellt wird.

Fünftens ist Manches ohne Sinn gesetzt: Ephes. 2, 1. Ap. 7, 1 ff. Joh. 8, 25. Ohne Sinn und Verstand 2 Mos. 20, 18., wo es heißt: Das Volk sah den Ton der Posaunen, oder Hiob 22, 6., wo den Nackenden die Kleider ausgezogen werden.

Ferner soll die Unhaltbarkeit der Bibel aus den Albernheiten erhellen, die sich aus ihr behaupten ließen, als da, daß im Himmel Gewürm und vierfüßige Thiere sich aufhielten (Ap. 10, 12.);

aus den Gewöhnlichkeiten, welche sie für Wunder ausgebe, so, daß Esau bei seiner Geburt röthlich ausgesehen habe, was doch nach jeder Hebamme jedes neugeborne Kind noch heutzutage thut.

Wie auch endlich sollte ein Buch Quelle höherer Erkenntniß und richtiger sittlicher Grundsätze seyn können, an dessen vieldeutigster Unbestimmtheit jede Richtschnur und Regel, so viele man ihrer auch aufgestellt hat, zu Grunde geht, in welchem ein und dasselbe Wort in neun- bis zehnerlei Sinn gebraucht wird: Gesetz, Geist, Welt, Glaube u. s. w. Aus diesem Grunde eben ist es nicht zu verwundern, wenn die verschiedensten Parteien ihre entgegengesetzten Meinungen alle aus der Einen Bibel ableiten und klärlich beweisen.

Auch in diesen Einwürfen werden wir, als Einwürfen gegen die damalige Inspirationsansicht und Auslegung, ein gewisses Recht nicht verkennen dürfen. Damit ist aber auch das ganze Verdienst dieses ersten in unserer Kirche unternommenen Versuchs, die christliche Ansicht von den h. Schriften aus diesen selbst zu widerlegen, erschöpft. Die Rohheit und Ungründlichkeit desselben, welche in dem Angeführten und Schlimmern, das wir ausgelassen, sich bekundet, läßt ihn der gelehrten Bildung seiner Zeit und deßhalb auch einer wissenschaftlichen Berücksichtigung kaum werth erscheinen.

An die Stelle der also beseitigten Bibel setzt nun Knuzen ein andres Princip des Erkennens und Handelns, das Gewissen. „Da es solchergestalt sich verhält", fährt er in seinem Sendschreiben fort, „so darf Keiner uns verübeln, wenn ich und meine zahllosen Anhänger zu Paris, Amsterdam u. s. w. u. s. w. die ganze Bibel für nichts als eine

Fabel halten, an welche diesen Dummköpfen, den Christen, ihre Vernunft gefangen zu geben, beliebt, um so mit Vernunft unvernünftig und toll seyn zu können. Uns Gewissenern genügt das Wissen, nicht Eines, sondern Vieler, das gemeinschaftliche Wissen, das Gewissen, scientia, conscientia coniunctim accepta. So gehen wir sicher und gewiß. Dieß Gewissen, das die gütige Mutter gleicherweise Allen eingepflanzt hat, ist unsere Bibel, vertritt bei uns des weltlichen Regiments und der Geistlichkeit Stelle. Dieß Gewissen ist, wenn wir das Böse thun, uns mehr als tausend Peiniger und unser Himmel, wenn wir das Gute thun. Dieß Gewissen wird geboren mit unserer Geburt und mit unserm Tode stirbt es. Das sind die Grundsätze, die mit uns da sind; wer sie verwirft, verwirft sich selber."

Also die Vergötterung des Gewissens, einmal als der gesetzgebenden, dann als der richtenden Macht, stellt Knuzen der Religion des Christenthums entgegen; den einstimmigen, allgültigen Ausspruch des Gewissens den uneinigen, vielbestrittenen Aussprüchen der h. Schrift. Denn nicht das Gewissen Eines, sondern Vieler, „da Einer auch rasen könnte", hat diese oberste, unbedingte Macht; das Gewissen, wie es der menschlichen Natur wesentlich ist, als dasselbe in jedem einzelnen Menschen sich offenbarend, der ganzen Menschheit innewohnt. In Matthias Knuzen's Gewissen nun findet sich demgemäß als das Erste die Behauptung der Autonomie des Gewissens und damit die Leugnung Gottes vor. Das Gewissen der ganzen Menschheit dagegen hat geschichtlich erwiesenerweise seit je das Daseyn Gottes einstimmig anerkannt. Dieß fällt dem neuen Religionsstifter ein, und daß schon Cicero gesagt habe, kein Volk sey so barbarisch, daß ihm der Glaube an das Daseyn Gottes fehle. Allein, entgegnet er, Cicero ist nicht an allen Orten gewesen, der reformirte Prediger Richerius aber ist neulich in Gallia Antarctica gewesen

und schreibt ausdrücklich von den dortigen Menschen, sie wüßten nicht ob ein Gott sey. Hier bricht Knuzen's Dialektik ab.

Der Verfasser jenes Aufsatzes in der berliner Monatsschrift hätte ihm aus der Noth helfen können. Der erklärt es für eine Thorheit von Knuzen, auf Uebereinstimmung noch etwas zu geben. „Er ist noch nicht bis zur völligen Reinheit des Systems durchgedrungen. Die felsenfeste Allgenügsamkeit des einzigen selbsteigenen Wissens fehlte ihm noch — er war noch so schwach, einen Irrthum für möglich zu halten. Indeß ist demjenigen, welcher zuerst Bahn bricht, etwas nachzusehen. Ihn verführte wahrscheinlich das con in conscientia; er sagt coniunctim accepta. Ueberhaupt, so schließt der Verfasser diese nachbringenden Erläuterungen, überhaupt hat man bemerkt, daß die sublimste Speculation sich ohne anderweitige Kenntnisse und ohne Sprachstudium am besten hält."

Vielleicht aber war Knuzen selbst schon auf dem richtigen Wege und ist von dem Gefühle seiner Einsamkeit jener letzten Vollendung des Wissens, jener felsenfesten Allgenügsamkeit des einzigen selbsteigenen Wissens wenigstens nahe geführt worden. Der Satz, den er, um gerade die Nothwendigkeit der Uebereinkunft von Vielen zu erhärten, anwendet, daß nämlich, wie eine Blume die andere an Geruch, ein Stern den andern an Glanz, so auch ein Mensch den andern an Verstand übertreffe, hat noch eine, der Allgemeinheit entschieden abgewandte Seite. Daß Knuzen diese nicht übersehen, geht aus seinem Auftreten von frühester Jugend und seiner ganzen Denkweise deutlich hervor.

Aus diesem alleinigen Principe für menschliches Handeln und Erkennen wird nun als der erste praktische Grundsatz die Regel abgeleitet: Lebe rechtlich und ehrlich und gib Jedem das Seine. In ihr ist Alles enthalten, was den Menschen zum Heile nöthig ist. „Der Gewissener glaubt zwar an keinen Gott, lebt aber selbst als ein Gott."

Als Erkenntnisse ergeben sich aus demselben:

Erstens: Es ist kein Gott. — Zu diesem kahlen Satze, welchen auch Knuzen nicht weiter ausführt, wollen wir uns jeder Bemerkung enthalten und statt dessen lieber einen Gedanken hersetzen, den bei Gelegenheit desselben der gedachte Mitarbeiter der berl. Monatsschrift hat. „Wir leugnen Gott," meint er, „danach wäre man wohl genöthigt, den Stifter der Gewissenersecte unter die wirklichen Atheisten zu rechnen, oder man müßte denn, welches vielleicht möglich ist, auch noch diesen Ausdruck, wir leugnen Gott, einer unatheistischen Deutung fähig finden. Denn allerdings nimmt Knuzen eine wahre Art von Gottheit sofort wieder an: das Gewissen."

Zweitens: Es ist kein Teufel. Der Teufel ist nach Luk. 8, 33. ersoffen.

Drittens: Obrigkeit und Prediger sind unnütz und müssen vertrieben werden. An die Stelle der Obrigkeit ist ja das Gewissen als die einzige gesetzgebende und richterliche Macht getreten. — Auch zu diesem Satze, der in so sorgloser Einfachheit nur in dem Gehirn eines Knuzen sich bilden konnte, läßt sich wenig sagen. Nicht einmal das kann man zu seiner Entschuldigung anführen, daß die damalige Ansicht von der Obrigkeit auch keineswegs die angemessene war, wie z. B. eben Musäus, um den wahren Begriff des Gewissens zu gewinnen, nebst auf Gott auch noch auf die Obrigkeit zurückgeht a).

---

a) Gegen Ende des Jahrhunderts gab der dänische Hofprediger Masius ein Buch heraus, worin er bewies, daß die Fürsten und Herren, wo nicht aus religiösen, doch schon aus politischen Gründen die lutherische Religion annehmen müßten, da diese, während die katholische und reformirte gefährlichen Grundsätzen Nahrung gebe, der fürstlichen Gewalt unmittelbare Abstammung von Gott behaupte. Als Thomasius in seinen „freimüthigen Gedanken" die verschiedenen Facultäten spottend durchgenommen hatte, klagten seine gelehrten leipziger Feinde ihn eines Ma-

Wie die Obrigkeit durch das Gewissen, so ist nach unserm Reformator die vertriebene Geistlichkeit durch den Lehrerstand, den er sehr hoch hält, zu ersetzen. Schulunterricht, sagt er, kann aus verworfenen Weibern wieder reine Jungfrauen machen.

Viertens: Die Ehe ist keine sittlich nothwendige Anstalt, oder, wie Knuzen unumwunden sich ausdrückt, zwischen Ehe und Hurerei ist kein Unterschied. — Der mehrfach Erwähnte berichtet unter Anderm, daß Knuzen auf reine Moralität des Herzens dringe. Hinsichtlich dieses Punktes merkt er an: Im Naturrechte war er noch nicht auf die neuern Tiefen und Feinheiten gekommen.

Fünftens: Es gibt nur dieses eine Leben, mit dem Tode ist Alles aus. —

Dieß das Evangelium der Gewissener, wenn anders eine solche Secte wirklich bestanden hat. An sich entbehrt die Lehre in ihrer Gedankenlosigkeit alles geistigen Interesses, merkwürdig ist sie bloß durch die Zeit, in welcher sie auftritt. Schon Musäus hat nach ihrem Ursprunge gefragt und denselben auf verschiedene vorhergegangene Erscheinungen zurückführen zu können geglaubt. Zuerst macht er den Begründer des englischen Deismus, Herbert von Cherbury, namhaft. Wir wollen dagegen nicht anführen, daß der Deismus erst später Einfluß auf die deutsche Theologie gewinnt, denn Musäus hat schon mehrere Jahre vor dem Auftreten Knuzen's eine Dissertation gegen Herbert, welche großen Abgang fand, geschrieben und Knuzen könnte also wohl von den englischen Grundsätzen angeregt worden seyn; aber entgegen steht der wesentliche Unterschied zwischen diesen und den seinigen. Noch unwahrscheinlicher ist der Zusammenhang der Gewissenersecte mit den David

---

jestätsverbrechens gegen S. churfürstliche Durchlauchtigkeit und deren Vorfahren an, als welche diese Disciplinen auf der Universität verordnet hätten.

Joriten. Auch hier braucht man, wenn für denselben geltend gemacht wird, daß damals sich ein bedeutender Anhang David Georg's im eiderstädtischen Bezirke verborgen hielt, kein Gewicht auf den Umstand zu legen, daß Knuzen seine Bildung sich nicht in Holstein, sondern, wie jener Obige mit einiger Genugthuung hervorhebt, in Königsberg, auch seiner Vaterstadt, erworben; es genügt die Grundverschiedenheit beider Richtungen. Noch eine dritte Erscheinung zieht Musäus zur Vergleichung hierher. „Kaum vor drei Jahren," sagt er, „haben sich zwei heimliche Duckmäuser in zwei ohne ihren Namen herausgegebenen Schriften hervorgethan, welche in der Bibel und Theologie nach der Philosophie des Kartesius zu verfahren sich unternommen." Der eine derselben ist denn der Verfasser des theologisch-politischen Tractats.

Richtig ist wohl nur die Annahme, auf welche Musäus zuletzt und beiläufig verfällt, Knuzen sey eine selbständige antichristliche Erscheinung, oder wie Musäus sich ausdrückt, er habe wohl seine Lehre unmittelbar vom Satan selber. In ihm erkennen wir eine jener ursprünglichen Auflehnungen gegen das Christenthum, die weniger aus der Geschichte als der menschlichen Natur überhaupt zu erklären sind. Damit soll aber weder ein gewisser Zusammenhang mit den Umgebungen, noch von vorne herein ein gewisses Recht in Abrede gestellt seyn. Immer sind diese Auflehnungen durch die jemalige Gestaltung der christlichen Religion nothwendig gemacht und hervorgerufen worden; rein willkürlich und schlechthin ungöttlich dürfte eben so wenig je eine derselben gewesen seyn, als je das, wogegen sie auftraten, seinem Wesen gemäß als rein göttlich sich dargestellt hat. Oft finden wir auf ihrer Seite sogar das überwiegend Wahre und Rechte, da unter dem Namen des Christenthums nicht bloß von Einzelnen, sondern von ganzen Kirchen und Zeiten so Entsetzliches gelehrt und getrieben worden ist, daß es Lob und Ehre war, mit Em-

pörung gegen eine Religion sich aufzulehnen, die Solches zu bedingen schien. Wie wenig nun auch von dieser Betrachtungsweise dem Stifter der Gewissener zu Gute kommen mag, jedenfalls darf sie auch bei ihm nicht vernachlässigt werden.

Die Reformation war offenbar nicht zur Verwirklichung der Glaubensunabhängigkeit und Geistesfreiheit gekommen, die in ihrem Gedanken begründet liegt. Durch Uebertreibungen ließ man sich in zu enge Grenzen zurückschrecken, durch innere Spaltungen und den Tumult gehässiger Streitigkeiten lernte man unter ein Joch sich wieder beugen, das im Grunde von dem abgeworfenen nur als selbst aufgebürdetes verschieden war. Mit knechtischer Orthodoxie schien der große Freiheitskampf enden zu wollen. Welches Elend dadurch über unsere Kirche gekommen ist, wissen die bessern Zeitgenossen nicht genug zu beklagen. Es war, als wenn das Himmelreich den Orthodoxen verheißen stünde, als wenn der Erlöser sich darum hätte kreuzigen lassen, damit dem siebzehnten Jahrhunderte seine Concordienformel nicht fehle. Die Männer, auf welche jetzt unsere Kirche als fast ihre einzigen damaligen Zierden zurückblickt, Männer wie Calixt, Arndt, Spener, Arnold und andere, sind damals von unserer Kirche verschrieen und verlästert worden. Wer das Christenthum weniger in buchstäbliches Festhalten gewisser Formeln als in ein heiliges erlöstes Leben setzte, war ein Ketzer in dieser Zeit. So mußten natürlich auch die Sitten, vorzüglich der Theologen, in den tiefsten Verfall gerathen. Oeffentlich wurden sie als die eigentlichen Stifter des allgemeinen Verderbens bezeichnet; die Strafschriften von Prätorius, Andreä, Schuppen, Thomasius sind bekannt. Daß zu einem Theologen etwas Anderes erforderlich sey, als nach bestandenem Examen die Beschwörung der kirchlichen Symbole, kam der Mehrzahl der Theologen kaum in den Sinn. Menschen, die in

wüster Sittenlosigkeit, ohne Spur von christlicher Erfahrung, ohne einige fromme Erregung ihre Universitätsjahre verbracht hatten, sollten die Segnungen des Evangeliums verkünden, Sünder bekehren und verzagenden Gewissen Friede und Gnade bringen. Arnold konnte das Unwesen nicht mit ansehen und legte seine Professur nieder. Mit dieser herz- und gemüthlosen Weise in der innersten Sache des Herzens und Gemüths steht denn auch die Verfolgungssucht, die unerbittliche Grausamkeit dieses Jahrhunderts in genauem Zusammenhange. Nimmt man noch hinzu in der Wissenschaft den geistigen Zwang, die leblose Ansicht einer wörtlichen Eingebung, die Vermengung des alten und neuen Testaments, die Lügen der Harmonistik, so hatte dieß Alles lange genug gedauert, um endlich seinem Gerichte entgegenzugehen. Schon zeigten sich die Vorboten. Während die Theologen um kleinliches Beiwerk haderten, nagte heimlicher Unglaube bereits an den Grundstützen des Christenthums. Auch frömmere Gemüther fühlten sich in ihrem innersten Glauben erschüttert, wenn sie die Lage des Lebens und der Theologie erwogen. Wir finden, daß Studenten, an Allem verzweifelnd, sich selbst den Tod gaben. Andere wendeten sich ganz ab. Wozu auch seine Gedanken peinigen und das Wunder des Christenthums gläubig hinnehmen, wenn trotz dieses Wunders Alles beim Alten blieb? Unter solchen Umständen tritt Knuzen auf. Aber nur wenig des Erwähnten mag für ihn Anlaß zu seiner Denkart geworden seyn. Jedenfalls hat seine Erscheinung in dieser frühen, im Ganzen noch ziemlich ungestörten Zeit etwas überraschend Plötzliches.

Dieß, wie gesagt, verleiht ihr auch den einzigen Reiz. Die Lehre vom Gewissen als dem höchsten Princip ist in der betrachteten Gestalt mehr ein Einfall als ein Gedanke. Durchgeführt und wissenschaftlich erfaßt, würde sie zur Vergötterung einer sittlichen Weltordnung und

von da zur Vernunftvergötterung umschlagen. Das wäre aber Knutzen's Lehre nicht mehr. Sein blindes Taumeln zwischen Allgemeinheit und dem willkürlichsten Subjectivismus neigt sich entschieden auf die Seite des letztern; deßhalb ist er auch im Grunde allem Pantheismus fern. Die Uebereinstimmung des Gewissens, wie er sie zu Gunsten seiner Ansichten gerne behaupten möchte, tritt ihm ganz zurück, wo sie mit seinen Ansichten in Widerspruch geräth. Derselbe, der auf das Wissen Vieler sich beruft, nicht Eines, da Einer auch rasen könnte, fragt nach dem Wissen der Vielen und Aller nichts, wenn es an seinem eigenen sich nicht als das richtige Wissen erweist. Mag das halten und glauben, wer immer will, non ego, Matthias Cnuzen, das ist seines Herzens vollste Meinung, die eigentliche Bedeutung seiner Lehre. Er, der Eine, der Mensch von gestern, ohne rechte Bildung, ohne alle Tiefe, ohne Gesinnung und männlichen Ernst, setzt in flacher Vermessenheit sich, den Einfall seines unruhigen, von Dünkel schwindelnden Gehirns der Menschheit, den ewigen Gedanken der Geschichte gegenüber. Weil er in seiner trostlosen Leerheit nichts von ihm weiß, ist kein Gott — woher sollte er kommen, fragt er; — weil er vor nichts Heiligem Scheu hat, soll künftig keine Ehe, weil sie ihm mißfällt, keine Obrigkeit seyn. Wüst, arm und öde wie sein Leben ist seine Lehre. Unstät, unbehaust, abgerissen von seinem Vaterlande und der geselligen Gemeinschaft der Menschen, zieht er in der Fremde umher, erscheint plötzlich als ein unheimlicher Gast und verschwindet eben so plötzlich wieder und verliert sich ohne Spur; so hat er auch irre, unheimliche Gedanken der Zerstörung, abgerissen von ihrer geistigen Umgebung und darum spurlos verschwindend, mit verwegener Hand in seine Zeit geschleudert.

Wie aber dürfen wir demnach diesen Menschen, die Rohheit, die Armuth, die Bodenlosigkeit seiner Meinun-

gen zusammenbringen mit jenen glänzenden, aus einem tiefen philosophischen Systeme hervorgegangenen Erscheinungen unserer Tage?

Wenn es zwar richtig ist, daß ein System sich nicht an seinen Ergebnissen auszuweisen, der Gedanke sich nicht von Ueberzeugungen meistern zu lassen braucht, andererseits jedoch nicht minder wahr ist, daß dem Glauben auf seinem selbständigen Gebiet ein System nur so viel als seine Ergebnisse, der Gedanke nur so viel gilt als die entsprechende Ueberzeugung, also Erscheinungen, in denen er wesentlich dieselbe religiöse Grundansicht vollzogen findet, für ihn wesentlich dieselben Erscheinungen sind, dann ist auch für diesen Standpunkt kein wesentlicher Unterschied zwischen der eben betrachteten Richtung und derjenigen neuern, welcher die Theologie zur Anthropologie geworden, an die Stelle Gottes der Mensch, an seine Verehrung die Vergötterung ausgezeichneter Menschen getreten ist und nun zu guter letzt gar: Familienleben, Essen, Trinken und Baden. Ist das die ganze Frucht der schweren Arbeit, die der Geist die letzten Jahrzehnte über mit so saurem Schweiße vollbracht zu haben sich rühmt, dann ist die Menschheit zwar sehr elend, glücklich aber Knuzen zu schätzen, dem ohne eigene Bedeutung, ohne einige Hülfe der Zeitgenossen so tiefe Weisheit, so mühelos und ganz von selber geworden ist.

2.

Einige Gedanken über Lessing als Herausgeber der wolfenbüttler Fragmente.

Von

D. Rienäcker,

Superintendenten und Domprediger in Halle.

Angriffe gegen das Christenthum, gegen den ethischen und dogmatischen Inhalt seiner Lehren, gegen die Bücher des neuen Testaments, ihre Authentie und die Zuverlässigkeit ihrer Berichte, wie sie in unsern Tagen von Strauß und von Anderen, in deren Augen er noch nicht genug gethan hat, ausgegangen sind, das Aufsehen, das sie gemacht, die Art, wie sie besprochen werden, die Widerlegung, welche sie gefunden, alles dieß muß wohl an ähnliche Erscheinungen, welche früher da gewesen, erinnern, und was läge hier näher, als an die wolfenbüttler Fragmente, ihren Herausgeber Lessing, so wie an die ganze Art und Weise, wie das Werk aufgenommen wurde, zu denken? Die Polemik Lessing's gegen diejenigen, welche ihm theils die Herausgabe der Fragmente zum Vorwurfe machten, theils den Inhalt derselben zu widerlegen suchten, hat von jeher eifrige Bewunderer gefunden, und nicht leicht wird Jemand den glänzenden Scharfsinn, die Gewalt in Sache und Sprache verkennen, wodurch dieselbe sich auszeichnet; nicht leicht wird Jemand in Abrede stellen, wie sehr Lessing seinen Gegnern an Witz und Wissenschaft überlegen war, und mit welcher rücksichtlosen, ja unerbittlichen Strenge er auf sein Ziel, das Finden der Wahrheit, losgeht. Er bewährt sich als kühnen und gewandten Streiter für Wahrheit,

und diejenigen, die einer unbedingten Freiheit der Untersuchung über religiöse und kirchliche Angelegenheiten das Wort reden, dürfen sich auf ihn als auf eine ehrenwerthe Autorität berufen, ja sie haben an seinen Schriften ein Arsenal, aus welchem sie mancherlei Waffen entnehmen können, nur daß Lessing, der ja weder theologischer Professor noch akademischer Docent überhaupt war, jene Freiheit der Untersuchung nicht, wie es wohl von Manchen geschieht, vorzugsweise, geschweige denn ausschließlich den akademischen Lehrern im Allgemeinen und den theologischen Facultäten insbesondere zuspricht. — Welch' eine hohe Achtung man aber auch vor den Geistesgaben des ausgezeichneten Mannes haben muß, und obwohl sich nicht leicht Jemand unterfangen wird, ihn der Frivolität und einer eigentlichen Bitterkeit, einer solchen Bitterkeit gegen das Christenthum anzuklagen, wie Voltaire und die französischen Encyklopädisten sie hegten, und wie sie auch in unseren Tagen von Manchen gehegt wird, so entgeht doch wohl Keinem, der des Mannes Schriften unbefangen liest, daß derselbe für das positiv und specifisch Christliche keine besondere Vorliebe hegt, daß er für seine Person es nicht als etwas Hochwichtiges in seinen Glauben aufgenommen hat. Ihn deßhalb zu denen zählen, die ein besonderes, ich möchte sagen, ein Herzensinteresse am positiven Christenthume nehmen, weil er mit dem in seiner Zeit hervortretenden Rationalismus, den er seicht und ungenügend fand, nicht zufrieden war, das möchte darum nicht so ohne Weiteres statthaft seyn, weil er selbst erklärt, daß er bei manchen seiner Behauptungen mehr γυμναστικῶς als δογματικῶς verfahre. Dadurch nimmt er uns doch das Vertrauen zu seinem Ernste in der Sache, und erinnert vielmehr daran, daß er eine durchaus skeptische Natur war. Im Gefühle seiner geistigen Ueberlegenheit hatte er Freude an der Polemik, am Aufzählen der Gründe für und wider, ja mehr am Suchen

der Wahrheit, als am Finden derselben, eine Sinnesart, deren er sich selber zeihet oder vielmehr rühmt a). Unstreitig gehört auch das zu den großen Verdiensten Lessing's, daß er in seinen Schriften theologischen Inhalts in siegreicher Weise Grundsätze und Ansichten vertreten, die noch jetzt und immer eine gesunde Gottesgelahrtheit willkommen heißen und festhalten wird, daß er namentlich die Wahrheit des Christenthums für unabhängig erklärt von den Differenzen in Einzelnheiten der evangelischen Erzählungen, so wie von dem Gelingen der Harmonistik, ja überhaupt von dem Ergebnisse dieser oder jener dogmatischen Streitigkeit, und daß er vielmehr, wie Twesten sagt (Dogmatik, 1. Theil. S. 19.), auf das unmittelbare Leben der Religion im Gefühle verwies, als auf das unübersteigliche Bollwerk des Christenthums gegen die Einwürfe damaliger Gegner der Schrift, daß er vorzugsweise auf das Zeugniß hinweist, welches das Christenthum sich selber gibt in der Kirche, die

a) Vergl. Lessing's Schriften 5. Band (Berlin 1825) Duplik. Seite 99. „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist oder zu seyn meint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen aus, denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein." — Eine wunderliche Rede! und was meinen zu derselben die Anhänger der neuen Philosophie, die den rationalistischen Theologen so oft und in gar spöttischer Weise zum Vorwurfe machen, daß sie nur von einer Annäherung zur Wahrheit, nicht von einer absoluten Erkenntniß derselben etwas wissen wollen? Vergl. Lessing's Werke, Bd. 5. S. 110—114. Bd. 6. S. 13—67—102. und an anderen Orten.

es gebaut, und in dem Bestehen derselben, so wie in den Gefühlen und Gesinnungen, die es in seinen Bekennern anrichtet! — Hierin nun, so wie in dem, was er über die Schrift und deren Verhältniß zum Christenthume, über die neutestamentlichen Wunder, über Geist und Buchstaben sagt, ist er im Allgemeinen und in einem Sinne und Umfange, welcher einzelne Differenzen nicht ausschließt, der Vorgänger mehrerer berühmten Theologen, namentlich auch Schleiermacher's geworden, der auch sonst in seiner von Seiten des Inhalts und der Form so trefflichen, mitunter schneidenden Polemik, ja selbst in einzelnen Maximen, wonach und womit er dieselbe führt, an ihn erinnert. Doch darf man dreist behaupten, daß Schleiermacher sich auf lebendigere Weise an den historischen Christus anschloß und in lebendigerer Weise als Mitglied der christlichen Gemeine sich fühlte.

Ja während Schleiermacher die ganze Theologie in ihrer wesentlichen und innigen Beziehung zur Kirche betrachtet und erklärt, daß er an dieser festhalten und sich nicht von ihr trennen werde, wenn etwa auch an ihn die Aufforderung erginge, sich denen anzuschließen, die als Wissende sich hoch über die Gläubigen stellen, möchte sich dagegen die Behauptung rechtfertigen lassen, daß Lessing, obschon er oft von dem Frieden und der inneren Sicherheit der gläubigen Christen redet, doch selber sich diesen nicht beizählte; und wer möchte in Abrede stellen, daß die ganze Denkart des Mannes und seine theologisch-schriftstellerische Wirksamkeit dazu angethan und darauf berechnet war, alle Offenbarung, auch das Christenthum, nur als Durchgangspunkt betrachtet zu sehen zu höherer religiösen Erkenntniß, zu einer Religion der Mündigen oder der Vollkommenen, wie man es wohl genannt hat. Selbst die Art und Weise, wie er mehr als einmal mit Hohn — der freilich verzeihlicher erscheint, wenn man bedenkt, daß der Hauptpastor Götze sein Gegner war — des Predigens und

des Predigtamtes gedenkt, deutet darauf hin, daß das kirchliche Leben ihm nicht so sehr am Herzen lag, und streifte an jenen Hochmuth und jene Vornehmthuerei, die man bisweilen in den Aeußerungen akademischer Gottesgelehrten über Predigt und Predigtamt antrifft, bei denen sie nur zu vergessen scheinen, daß, wenn es keine Kirche gäbe, die Nachfrage nach ihrer Gelehrsamkeit — und wenn sie sich auch mit dem Namen der Wissenschaft brüstet — nicht eben groß seyn würde. Wir mögen Lessing nicht zu denen zählen, deren Indolenz oder geheime Schadenfreude bei den Angriffen, die gegen das Christenthum gemacht werden, sich hinter allerlei Redensarten, die mit dem Scheine der Glaubensstärke prunken, versteckt, und die in ihrem Betragen denen gleichen, die unter Versicherung, es werde ihr Freund, stark und kräftig, wie er sey, sich seiner Haut schon zu wehren wissen, es ruhig mit ansehen, wenn derselbe von einem rohen und wilden Haufen bedrängt wird. Wir mögen Lessing nicht, wie es seine unmittelbaren Gegner gethan, zu denen rechnen, die mit einer geheimen Schadenfreude zur Widerlegung dessen, was gegen Offenbarung überhaupt und Christenthum insbesondere vorgebracht wird, auffordern, indem sie bei sich denken, daß eine solche Widerlegung doch ein Ding der Unmöglichkeit sey. Gegen diese Anschuldigung hat er, als gegen eine nichtige, als gegen eine solche, die ihn nicht treffe, mit ernstlichen Worten sich erklärt; er hat sie aber auch durch die That zurückgewiesen. Denn außerdem, daß er die allgemeinen, zum Theile schon erwähnten Grundsätze und Lehren vom Unterschiede zwischen Bibel und Religion, zwischen Geist und Buchstaben wiederholentlich und mit Nachdruck geltend macht, außerdem, daß er öfter erklärt, daß selbst dann, wenn die einzelnen Behauptungen und Zweifel, die der Fragmentist vorbringe, nicht widerlegt werden könnten, man doch die Consequenzen, die er daraus ableite, nicht zuzugeben brauche, hat er auch unmit-

telbar den einzelnen Fragmenten Manches in treffender Weise entgegengesetzt, was die in denselben erhobenen Zweifel und Einwürfe minder bedenklich erscheinen läßt; er hat, wie Claudius sagt, denselben einen Maulkorb umgethan. Aber das ist nicht zu leugnen, daß es Lessingen ergeht, wie so manchem Anwalte, der in dem Gefühl und in der Ueberzeugung, daß er eine gute Sache vertheidige, sich von des Eifers Wärme zu weit treiben läßt und zur Rechtfertigung seines Clienten, und um Beschuldigungen und Bedenklichkeiten, die sich gegen ihn erheben, zurückzuweisen, auch solche Gründe mit anführt, die, in das Sophistische übergehend, eine nähere Prüfung nicht aushalten. Offenbar ist er mit dem Lobe seines Ungenannten gar zu freigebig, und wenn wir ihm auch hierbei als psychologische Erklärung zu Gute kommen lassen, daß er wußte, der Verfasser der Fragmente sey ein unbescholtener und sonst in sittlicher Beziehung achtungswerther Mann, so ist das doch eben nur eine Entschuldigung, und man muß sich sehr wundern, daß der bittere, leidenschaftliche, anklägerische und rohe Ton des Fragmentisten, gegen welchen die Sprache in dem Leben Jesu von Strauß sehr zu ihrem Vortheil absticht, daß die nicht selten leichtsinnige und seichte Art, wie er zu Werke geht, daß endlich, was insbesondere seine Kritik der alttestamentlichen Offenbarungen und der Männer, die in denselben am meisten hervorragen, anbetrifft, der gänzliche Mangel alles historischen Sinnes, wobei er, gestachelt von einem herben Ingrimm gegen Alles, was irgend wie zum Inhalte des A. T. gehört, nicht selten ins Läppische und Abgeschmackte verfällt, einem Manne wie Lessing, der doch unstreitig, da er den Anfang der Fragmente herausgab, das ganze Werk vor Augen hatte, nicht sollte aufgefallen, nicht in höherem Grade sollte widerwärtig gewesen seyn. Ist es nicht Parteilichkeit für den Ungenannten, wenn Lessing dem allerdings wahren Gedanken, daß die, welche über Bücher, in denen die Wahrheiten des Christen-

thums in feindlicher Weise angegriffen werden, einen großen Lärm und ein wahres Zetergeschrei erheben, die Verbreitung derselben befördern und so den Schaden, den jene Bücher anrichten, vermehren, die Wendung gibt, als sey die Schuld derselben größer, als die der Verfasser solcher Bücher, indem, wie er sich ausdrückt, diese bloß machten, daß solche Bücher gelesen werden können, jene aber Schuld wären, daß sie von Mehreren wirklich gelesen würden, ja gelesen werden müßten. Als ob nicht, was die ersten thun, immer die Hauptsache bliebe, und als ob nicht, wenn dieses wegfiele, das zweite nothwendig wegfallen müßte? Wer verwerfliche Bücher schreibt, sündigt doch gewiß mehr, als wer unklugerweise Lärm darüber schlägt und so den Einfluß derselben fördert. — Ist es nicht Parteilichkeit, wenn Lessing seinen Gegner, den Pastor Götze, hart darüber anläßt, daß er dem Ungenannten Schuld gebe, die Jünger des Herrn Leichenräuber und Betrüger genannt zu haben, da derselbe diese Ausdrücke doch nie gebraucht habe? Hätte Lessing nicht bedenken sollen, daß, wenn der Ungenannte auch jene Beschuldigung nicht gerade in den angeführten Worten ausspricht, er sie der Sache nach doch vorbringt? Ja wie Lessing sich in Hinsicht der erwähnten Anklage Götzens so ereifern konnte, begreift man kaum, da er ja wußte, was in dem 1778 von ihm herausgegebenen Zwecke Jesu und seiner Jünger (S. 244.) steht. — Hat aber auch Lessing manchem Einwurf und manchem Zweifel des Fragmentisten einen Theil des Bedenklichen genommen, was sie auf den ersten Anblick an sich tragen, so haben die Jünger Jesu sich doch keineswegs bei ihm zu bedanken für die Art, wie er sie mit Beziehung auf die Erzählung Matth. 28, 2—15. und die von demselben gemachten Anschuldigungen in Schutz nimmt (Lessing's Schriften, Bd. 6. S. 156.); denn daß die ältesten angesehensten Kirchenväter minder strenge über einen Betrug urtheilen, der in guter Absicht geschieht, und ihn nicht für Betrug ansehen, kann wohl

nicht verhindern, daß eine solche pia fraus für ein sittliches Gemüth etwas Anstößiges hat, und wenn jene Kirchenlehrer sich kein Bedenken machten, eine solche Ansicht und Denkart auch den Jüngern des Erlösers beizumessen, so möchte doch wohl Jeder, der mit Achtung und Ehrfurcht gegen diese erfüllt ist, Einrede thun gegen ein solches Verfahren, und nicht etwa meinen, daß dasselbe wieder gut gemacht und die Kränkung, welche für die Jünger des Herrn darin liegt, ausgeglichen und zurückgenommen werde, wenn man erkennt, daß durch diese Männer viel Gutes in die Welt gekommen. Ueberhaupt hat der bei Lessing überall durchschimmernde Gedanke, daß man sich nicht sowohl um das Wunder der Auferstehung Jesu zu bekümmern habe, als um die segensreichen Folgen, welche dieselbe gehabt, etwas Verletzendes für Jeden, dem das Wort des Apostels Paulus (1 Korinther 15, 17.) noch etwas gilt und dem es widerwärtig ist, zu denken, daß das Christenthum seinen Sieg, die Bedeutung und Geltung, die es gewonnen, doch am Ende einer Täuschung, einem Irrthume, einer falschen Ansicht der Sache verdanke. Die Auferstehung des Herrn — sein Triumph über Tod und Grab — ist der Triumph geworden seiner Sache a), und zwar

a) Daß das Christenthum seinen Sieg der Auferstehung des Heilandes zu danken habe, erkennt auch Schleiermacher an, obwohl allerdings unter dem Einflusse der Ansicht, die er in seiner Dogmatik, Theil 1. S. 248. ausspricht, „daß nämlich die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, so wie die Vorhersagung seiner Wiederkunft zum Gerichte mit der Lehre von seiner Person in keinem unmittelbaren und genauen Zusammenhange stehen", eine Ansicht, mit der sich ein unbefangener Leser des neuen Testaments nicht leicht befreunden wird und wogegen ich erinnere, daß ja doch unser Glaube sich unmittelbar anschließt an den Glauben der Apostel, ja auf demselben beruht, wie man es aber wohl in Abrede stellen wird, daß die Apostel beides, die Auferstehung des Herrn und seine Erhöhung, als wesentliche Stücke in ihren Glauben aufgenommen hatten

darum geworden, weil man sie nicht als ein natürliches Ereigniß, sondern als ein Wunder ansah, und so wider-

---

und sie recht eigentlich zur Lehre von seiner Person rechneten. Wenn aber Schleiermacher in einer seiner Predigten (Festpredigten, 2. Band, S. 330.): „Weßhalb die Apostel sich so besonders Zeugen der Auferstehung Christi nennen," hervorhebt, daß die Auferstehung des Herrn insbesondere dazu gewirkt habe, das Aergerniß und den Anstoß, welche der Kreuzestod Christi in den Augen der Juden gehabt, hinwegzunehmen, ja daß sie der Glaubensschwäche der Apostel selbst zu Hülfe gekommen, so daß sie nun Christum als den Erlöser zu predigen, die Freudigkeit und den Muth gehabt, und diese Aeußerung darauf hinzudeuten scheint, als ob jenes wunderbare Ereigniß dem Christenthume nur insofern zu statten gekommen, als dasselbe zuerst auf jüdischem Gebiet auftrat, so wollen wir doch nicht unbemerkt lassen, daß Paulus, vorzugsweise der Apostel der Heiden, auch bei diesen die Auferweckung des Herrn aus dem Grabe als einen Hauptbeweis für das Evangelium geltend macht. Freilich haben, wie Schleiermacher in der erwähnten Predigt ausführlicher darüber redet, die Jünger Christi an ihn geglaubt auch vor seinem Tode und vor seiner Auferstehung und Erhöhung, allein dessen nicht zu gedenken, daß im neuen Testamente der Ausdruck Glaube von jedem auch leiseren Ansatze zum Vertrauen auf Christus und zur Hingebung an ihn gebraucht wird, auch zugegeben, daß der Glaube der Jünger etwas weit Tüchtigeres und Werthvolleres war, so gesteht doch Schleiermacher, daß ohne die Auferstehung des Herrn sie sich nicht würden kräftig genug gefühlt haben, das Evangelium zu predigen, daß also zur rechten Höhe des Glaubens immer etwas würde gefehlt haben, und wenn er sagt: so gewiß die Jünger Christi im ganzen Sinne des Wortes gläubig an ihn gewesen waren, so gewiß würden sie auch seine Jünger geblieben seyn, auch wenn er nicht auferstanden wäre, nun so wird ja durch das, was wir von ihnen wissen und was auch Schleiermacher in seiner Predigt berührt, zweifelhaft, ob sie im ganzen und vollen Sinne des Wortes, so wie sie insbesondere als seine Jünger und Apostel es sollten, gläubig an ihn waren. Die Behauptung aber, daß sie Christi Jünger geblieben seyn würden, auch wenn derselbe nicht auferstanden wäre, verläuft sich in das Gebiet jener schwankenden und unsichern Urtheile, welche Schleiermacher selbst oft für ein eitles Spiel erklärt, die sich nämlich herausnehmen zu bestimmen, was da

strebt es den Gefühlen des Christen, wenn ihm dieses Wunder in der Art aus den Augen gerückt wird, daß man ihm den Rath ertheilt, sich, es möge nun damit gewesen seyn, wie es wolle, lediglich an die Folgen zu halten, die es gehabt. Die Ansicht, daß wir, die wir das Gebäude der christlichen Kirche, das nun so lange steht, vor Augen haben, was die Würdigung desselben und die Ueberzeugung von seiner Trefflichkeit betrifft, besser daran sind, als die, in deren Zeiten es gegründet ward, wie viel Wahres sie auf der einen Seite enthält, kann doch andererseits leicht über das rechte Ziel hinaus geführt werden, wenn man nämlich meint, daß über den Grund des Gebäudes man gar keine genauere Nachfrage zu thun habe. Daß Lessing dieser Ansicht ist, darüber vergleiche man dessen Schriften, 5. Band, S. 109 u. s. w. Es läuft aber, was er darüber in geistreicher Weise, in frappanten Bildern und Gleichnissen sagt, doch am Ende nur auf eines von jenen argumentis a tuto hinaus, die, wenn man sie schärfer ansieht, keine Sicherheit gewähren und in dem Gemüthe allerlei Bedenk-

---

würde geschehen seyn, wenn etwas Anderes nicht geschehen wäre. Allerdings bildet die Auferstehung des Erlösers nur ein Moment in der Entwickelung des Glaubens der Jünger, und sie würde das nicht in der Seele derselben bewirkt haben, was sie bewirkte, wenn Lehre und Thaten des Erlösers nicht vorausgegangen, wenn sie nicht Zeugen gewesen wären des Lebens Christi; allein es bildet doch jenes wunderbare Ereigniß den Schlußstein in dem Gebäude ihrer Ueberzeugungen, und wie sich dieses würde gestaltet haben ohne dasselbe, darüber können wir uns keine genaue Rechenschaft geben. Auch jetzt kann der fromme und gläubige Christ nicht genau angeben, ja er fühlt sich auch keineswegs durch die Stimmung seines Gemüthes gereizt und aufgelegt berechnen zu wollen, wie viel jedes einzelne Moment dessen, was die Schrift von Christo lehrt, zur Begründung seines Glaubens gethan habe; das nur weiß er, daß sie alle dazu beigetragen, und darum möchte er auf keines verzichten, am wenigsten aber auf das, was von einem so großen Gewichte für die Seelen der Jünger, ja für die christliche Kirche überhaupt war.

lichkeiten zurücklassen, auf eines jener Argumente, die in den Augen des rechten Christen nicht deßhalb Werth haben, weil er sich dadurch der Nachfrage nach dem, was die Schrift von dem göttlichen und wunderbaren Ursprunge des Christenthums überhaupt und der christlichen Kirche insbesondere lehrt, überhoben glaubt, sondern weil er sich um ihretwillen um so geneigter fühlt, dem Zeugnisse der Schrift zu glauben. Man sollte nicht vergessen, daß auf dem Gebiete religiöser und geschichtlicher Wahrheit ein Beweis durch den anderen an Stärke gewinnt, ja daß mehrere vereint den Stäben gleichen, die zusammengebunden fest sind, während sie einzeln zerbrechlich erscheinen.

Im Interesse des Ungenannten wird Lessing mit der Besorgniß, daß durch solche Schriften, wie die Fragmente, Vielen ein Aergerniß gegeben und ihnen so geschadet werde, gar zu leicht fertig. Im sechsten Bande seiner Schriften, S. 145. sagt er: „ich verstehe unter unchristlich, was mit dem „Geiste des Christenthums, mit der letzten Absicht desselben streitet. Nun ist die letzte Absicht des Christenthums „nicht unsere Seligkeit, sie mag herkommen, woher sie will, „sondern unsere Seligkeit vermittelst unserer Erleuchtung, „welche Erleuchtung nicht bloß als Bedingung, sondern „als Ingredienz zur Seligkeit nothwendig ist, in welcher „am Ende unsere ganze Seligkeit besteht. Wie ganz also „dem Geiste des Christenthums zuwider, lieber zur Erleuchtung so Vieler nichts beitragen, als Wenige vielleicht „ärgern wollen. Immer müssen diese Wenigen, die niemals Christen waren, niemals Christen seyn werden, die „bloß unter dem Namen Christen ihr undenkendes Leben „hinträumen, immer muß dieser verächtliche Theil der „Christen vor das Loch geschoben werden, durch welches „der bessere Theil zu dem Lichte hindurch will, oder ist „dieser verächtlichste Theil nicht der wenigste? muß er „wegen seiner Vielheit geschont werden? Was für ein „Christenthum hat man denn bisher gepredigt, daß dem

„wahren Christenthume noch nicht einmal der größere Haufe
„so anhängt, wie es sich gebühret? Wenn nun auch von
„diesen Namenchristen sich einige ärgerten, einige von
„ihnen auf Veranlassung in ihrer Sprache geschriebener
„freigeisterischer Schriften erklärten, daß sie nicht länger
„seyn wollten, was sie nie waren, was wäre es denn
„nun mehr?"—

Das heißt doch in der That den Knoten mehr zerhauen als lösen, das heißt doch in Wahrheit mehr die Sache mit einem Trumpf abthun, als die einzelnen Momente, die hierbei in Betrachtung kommen, gehörig erwägen. In welch' einer unbestimmten Weise ist hier das Wort Erleuchtung gebraucht? Wie schickend ist es nicht, daß diese Erleuchtung einmal als ein nothwendiges Ingredienz zur Seligkeit betrachtet, dann aber wieder von ihr behauptet wird, daß sie am Ende die ganze Seligkeit ausmache? Und wie mag man dieses Namens sich bedienen, wenn von freigeisterischen Schriften — solchen nämlich, wie die Fragmente des Ungenannten sind — die Rede ist, da dieselben weit eher an einen zerstörenden Brand, als an ein wohlthuendes Licht erinnern? Athmet nicht diese Stelle einen Uebermuth, der sich nur zu leicht über alle Rücksichten hinwegsetzt, eine stark hervortretende Geringschätzung des großen Haufens der Christen, die, wenn sie auch sonst hie und da in den Schriften Lessing's sich zu erkennen gibt, doch wiederum mit anderen Aussprüchen und Aeußerungen desselben kaum verträglich scheint. Während er in diesen die sogenannten der theologischen Wissenschaft fern stehenden Laien keineswegs so geringschätzig behandelt, spricht er in unserer Stelle so, als ob dieselben gar nicht weiter zu beachten wären, und als ob das Bedenken, daß man doch Niemand in seinem Glauben verwirren, ihm nicht Anstoß und Aergerniß geben solle, ein ganz ungehöriges und überflüssiges sey, ja er erklärt sich in so schneidender Weise, als ob, was von sogenannter Lehrweisheit ge-

sprochen wird, auf nichtige Grillen hinausslaufe. Allerdings kann der allgemeine Satz, daß Behutsamkeit und Weisheit in der Lehre etwas Löbliches sind, so übel und verkehrt angewendet werden, daß man pfäffischen Lehrzwang und geflissentliche Förderung der Unwissenheit damit zu rechtfertigen sucht, aber eben so gewiß ist es auch, daß von dem Satze, die Lehre müsse frei seyn, eine sehr verkehrte Anwendung gemacht werden kann, kraft deren man jede auch noch so unbesonnene und freche, jede noch so gottlose Rede nicht allein entschuldigt, sondern auch als Act und Zeichen der Freiheit willkommen heißt und jedes Mittel, sie unschädlich zu machen, als untauglich oder überflüssig mit sophistischen Gründen zurückweist.

Bei allgemeinen Sätzen (Maximen) kömmt es, wenn in einzelnen Fällen danach gehandelt werden soll, vornehmlich auf die Erwägung der besonderen Umstände und Verhältnisse an, um hiebei die oft zart gezogene Grenze so zu finden, daß man nicht, indem man dem einen Grundsatze dient, den andern verletzt, daß man nicht allzu gerecht (Prediger Salomo 7, 17.), aber auch nicht allzu klug, allzu vorsichtig sey. Das ist gewiß öfter sehr schwer und einzig das Werk der lautersten Rechtschaffenheit und der ruhigsten, leidenschaftslosesten Besonnenheit — der sittlichen Weisheit — und wenn es hiebei allerdings eine rechte Mitte gibt, so ist das Finden derselben eine Aufgabe, in deren Lösung sich die Kunst eines sittlichen Lebens bewährt.

Daß nun Lessing in seiner Vorliebe für die völlige und unbeschränkte Lehrfreiheit es nicht verschmäht, auch mit Sophismen diejenigen zu bekämpfen, die jene Lehrfreiheit nicht etwa aufheben, sondern nur mittelbar die Mißbräuche derselben und den Schaden, den sie anrichten könnte, verhüten wollen, das zeigt sich in der Art, wie er dem Vorschlage, daß man theologische Streitigkeiten in der gelehrten oder lateinischen Sprache führen solle, als unpassend

verwirft. Wenn er zu verstehen gibt, daß es mit diesem Vorschlage auf eine Empfehlung des lieben Latein abgesehen sey, nun so ist das ein hübscher Einfall, über den man lächeln mag, sofern es damit auf Pedanten, namentlich gelehrte Schulmänner gemünzt seyn soll, die das Lateinschreiben als das Größte, was Jemand habe und leisten könne, betrachten, nur daß nicht Alle, die diesen Vorschlag gethan, Philologen oder doch, wenn Philologen, keineswegs Pedanten waren.

Auf die Einwendung aber, daß, wenn in Ungarn und Polen die religiösen und theologischen Controversen in lateinischer Sprache verhandelt würden, Solches nicht viel zur Abwehr des Schadens thun würde, indem daselbst auch der gemeine Mann ziemlich Latein verstehe, hat Lessing wohl selbst nicht viel geben können, da in den genannten Ländern das Latein des gemeinen Mannes nicht füglich ein ziemliches, sondern nur ein kärgliches zu nennen ist, das ihm schwerlich die Lust und die Fähigkeit gibt, lateinische Bücher gelehrten Inhalts zu lesen. Gern mag man dem, was Lessing wider die Ueberschätzung des Lateinschreibens sagt, gern mag man der Behauptung desselben, daß Keiner schon deßhalb, weil er Latein zu schreiben wisse, auf den Namen eines guten oder gar philosophischen Kopfes Anspruch machen dürfe, Keiner schon deßhalb für fähig gelten könne, über religiöse Gegenstände ein gewichtvolles Urtheil abzugeben, seine Zustimmung schenken; höchlich mag man sich ergötzen an dem Witze, mit welchem Lessing das schlechte Latein, das aus amtlicher Noth von so Vielen geschrieben werde, verhöhnt; darin muß doch Jeder bei ruhiger Ueberlegung der Sache eine willkürliche Annahme finden, wenn er behauptet, daß, im Falle die religiösen Discussionen lateinisch abgefaßt würden, der Schaden, der von denselben zu fürchten wäre, noch weit größer seyn würde, weil alle Leute in Europa, welche Lateinisch verstünden und doch gegen jenen Schaden nicht durch

ihre sonstige Bildung gesichert wären, eine noch größere Zahl ausmachen würden, als es dergleichen schwache Leute, die nicht Lateinisch verstünden, in jedem einzelnen Lande gebe. — Außerdem, daß diese ganze Berechnung sich sehr ins Ungewisse verläuft, hat Lessing doch gewiß dabei übersehen, daß bei Leuten, welche Lateinisch verstehen, wenn sie es auch gerade nicht aufs beste schreiben, und wenn sie auch deßhalb allein weder Philosophen noch Gelehrte zu heißen verdienen, doch eine gewisse Bildung vorauszusetzen ist, durch welche die Gefahr, welche mit dem Lesen theologischer Controversen und freigeisterischer Schriften verknüpft ist, sich mindert. Mit Anspielung auf die von Lessing bei dieser Gelegenheit gebrauchten Worte möchte ich sagen, daß die Seele eines studirten Franzosen und Engländers durch eine lateinische Schrift skeptischen Inhalts weniger gefährdet ist, als die Seele eines deutschen Michel durch deutsche Schriften der Art.

Darin aber hat Lessing gewiß recht, daß ein allgemeines Verbot, nicht anders als in lateinischer Sprache über Gegenstände des religiösen Glaubens zu schreiben, etwas höchst Verwerfliches seyn würde, und so muß es wohl jedem Protestanten erscheinen, der da weiß, wie Vieles durch deutsche Schriften für die Reformation und für die protestantische Wissenschaft gewonnen ward, der da weiß, wie sehr die Koryphäen der Reformation einer freien Untersuchung religiöser Gegenstände und Wahrheiten das Wort redeten [a]).

---

a) Daß Luther die freie Untersuchung religiöser Gegenstände und deren ungehinderte Mittheilung in Schutz nahm, davon gibt folgende Stelle aus seinen Werken (walch'sche Ausgabe, 16 Th. S. 20: Schreiben vom Jahre 1524 an die Fürsten zu Sachsen, über die Wiedertäufer) ein laut sprechendes Zeugniß: „Ew. fürstliche Gnaden soll nicht wehren dem Amte des Wortes. Man lasse sie (die falschen Lehrer) nur getrost und frisch predigen, was sie können und wider wen sie wollen, denn es müssen Secten seyn

Ja, obwohl Schriften gegen alle Religion und gegen das Christenthum insbesondere, wie sie in unsern Tagen

---

und das Wort Gottes muß zu Felde liegen und kämpfen. Ist ihr Geist recht, so wird er sich vor uns nicht fürchten und wohl bleiben. Ist unserer recht, so wird er sich vor ihnen auch nicht noch vor Jemand fürchten. Man lasse die Geister an einander platzen und treffen. Werden etliche indeß verführt, wohlan, so geht's nach rechtem Kriegslauf: wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen Etliche fallen und verwundet werden; wer aber redlich ficht, der wird gekrönt werden." — Zu bemerken ist hiebei, daß Luther in dieser Stelle und ähnlichen nur schwärmerische und ketzerische antiprotestantische, nicht aber radical antichristliche Schriften im Auge hatte. Ob er auch gegen diese der eben ausgesprochenen Maxime gemäß würde gehandelt oder zu handeln angerathen haben, darf man wohl bezweifeln, wenn man bedenkt, daß da, wo sein Ansehen das Uebergewicht hatte, sogar den Schriften Zwingli's und seiner Freunde über das Abendmahl der Zugang verwehrt und die Vorsicht getroffen wurde, daß sie nicht durften gelesen werden. — So schwer wird es in manchen Fällen dem Einzelnen, einen allgemeinen Grundsatz mit aller Strenge durchzuführen! Sollte uns das nicht zur Billigkeit stimmen in unseren Urtheilen über Andere, wenn sie vor einer Consequenz hier oder da auszubeugen scheinen? — Aufs nachdrücklichste erklärt sich Zwingli an vielen Stellen in seinen Werken für eine freie Untersuchung in Glaubenssachen. So heißt es in dessen epistola ad celeberrimam quandam Germaniae civitatem, quae tam ipsius quam Oecolampadii scriptis aditum ad se praecluserat (Opp. omn. Tom. II. fol. 295 b—297 b., vergl. Leonhard Usteri's literarisch-historischen Anhang zu Heß', Lebensbeschreibung Zwingli's, S. 559): Vos, viri prudentissimi et domini clementissimi, per deum et fidem veram, qua simul vobiscum in illum credimus, oro et obtestor: Primum, ne nostrae ecclesiae et inclytae Tigurinorum civitatis — quam vobis singulari studio et amore commendatam esse non dubito — exemplum vel contemnere vel damnare libeat, quae omnes, cuiuscunque tandem sint generis, libros papisticos, anabaptisticos, de corporea carnis et sanguinis Christi in pane praesentia inscriptos libere venundari, emi legique permittit. Eodem modo Vos quoque immitissimos et inexpugnabiles D. Oecolampadii, fratrum Argentinensium, Augustanorum ac meos libros, qui in huius rei tractatione conscripti sunt, in urbe vestra venum

so häufig erschienen sind, Schriften, die nicht etwa gegen diese oder jene kirchliche Partei und ihre Lehren, nein

---

exponi, haberi ac legi patiamini. Nam si apostoli sententiam sequi voluerimus, omnia probare et quod bonum est retinere debemus. Qua ratione autem aliquid probare dici poterunt qui in hos incumbunt, ut caveant, ne a quoquam cognosci et intelligi possit? Deinde ut iuxta primitivae simul et nostrae, quae Ulmae, Tiguri, Constantiae et aliis in locis quam plurimis est, ecclesiae exemplum utramque de Coena Christi Iesu sententiam citra omne impedimentum coram tota ecclesia praedicari et audiri et ecclesiae de his iudicandi potestatem facere permittatis. Si enim illud fiat, unus et idem spiritus omnes ecclesias unanimes et eiusdem sententiae studiosas reddet. Quod si vero illud minus permissum fuerit, iam de sententiis istis pugnae, discordiae et contentiones in iis quoque ecclesiis exorientur, quae ad Evangelii partes concesserunt. — Iam nunc enim quosdam ex Evangelistarum numero videre licet, qui, quod veritatis praesidio minus oppugnare possunt, huiusmodi artibus opprimere conantur, ut curent videlicet, ne a quoquam legi possit, imo publicis quoque edictis eiiciatur, quorum exemplum haud dubie episcopalem illam tyrannidem excitare et confirmare poterit.

In seiner Antwort an Doctor Strauß, betreffend dessen Schrift über das Nachtmahl Christi (siehe Leonhard Usteri's historisch-literarischen Anhang zu J. C. Heß', Lebensbeschreibung Zwingli's, S. 573 ff., in der lateinischen Uebersetzung Opp. omn. Tom. II. p. 298 a—318 a) heißt es unter Anderm: „Seid, fromme Fürsten, um Gottes Willen ermahnet, lasset euch nicht wider die Wahrheit aufhetzen. Es sollten euch wahrlich eure Gelehrten nicht lehren verbieten, diese oder jene Meinung zu hören oder zu lehren." — Und weiter fährt er fort: „Wer gibt dir das Recht zu gebieten: rühre das nicht an! lies das nicht! das ist ketzerisch! Wenn ihr jetzt die Wahrheit euren Kirchen verwehret, was seid ihr anders als neue Päpste, die die Kirche ihres Urtheils berauben? Und doch ist das der einzige Weg zur Einigkeit, wenn man die Kirche frei läßt urtheilen. Und welche sondern sich nun von Gottes Wort und seiner Kirche? Ihr oder wir? Wir lassen aber des Papstes und aller Antichristen Schriften frei lesen und legen mit dem Schwert des Wortes Gottes die Irrthümer nieder — und ihr wollet dieß damit ausrichten, daß ihr sie verbietet. Sag' an, welche machen ihre Sache verdäch-

gegen die Kirche, gegen das Evangelium überhaupt in der rohesten Weise gerichtet sind, auch nicht von fern her mit

---

tiger, die, die ihrer Gegner Schriften ungehindert der Kirche zukommen lassen und dieselben gewaltig vor der ganzen Kirche bestreiten, oder die, die auf ihre Gegner schimpfen und öffentlich wider sie schreiben oder auch darin wider sie lägen, und, so sich die Gegner entschuldigen oder erläutern, schreien, man solle sie nicht hören, es sei noch nie keine schädlichere Ketzerei erdacht worden."

Zu diesen Erklärungen des freisinnigen Mannes, der allein der Macht des Geistes vertraut wissen will, füge ich noch eine andere hinzu, die den Gebrauch beider, der lateinischen und der Muttersprache, bei der freien und ungehinderten Discussion mit berührt und nicht etwa die eine oder die andere in zwingender Weise will vorgeschrieben wissen, wohl aber unter gewissen Umständen und in Beziehung auf bestimmte Leser als zweckmäßig empfiehlt. In seiner Schrift: Daß diese Wort Jesu Christi, das ist mein Lychnam, der für üch hingegeben wirt, ewigklich den alten eynigen Sinn haben werdend u. s. w. (siehe Usteri's oben erwähnten historisch-literarischen Anhang zu Heß', Lebensbeschreibung Zwingli's, S. 608., lateinisch übersetzt Opp. omnia Tom. II. fol. 374 b—416 a) redet er, nachdem er zuvor erklärt, daß Niemand dem Christenvolke das Urtheil nehmen und sich allein anmaßen dürfe, Luthern mit folgenden Worten an: „Gott hat es gefügt, daß unsre beiden Schriften — er meint nämlich seine eigene Schrift betitelt: Amica exegesis i. e. expositio Eucharistiae ad Martinum Lutherum, und Luther's Schrift: daß die Worte Christi noch fest stehen wider die Schwarmgeister — beinahe mit einander erschienen sind. Unsere in lateinischer Sprache, darin wir glauben uns über Alles, was uns in dieser Sache je ist vorgeworfen worden, hinlänglich verantwortet zu haben, und zwar in einer fremden Sprache, daß du dich nicht klagen möchtest, ich hätte Durst gehabt, dich in deutscher Sprache vor allem deutschen Land verächtlich zu machen; deine aber, damit sie in fremden Landen nicht schaden möchte, und, da Deutschland Gotteswortes besser als irgend ein anderes Land berichtet ist, der mühliche Kampf in ihrer Sprache geübt würde, die damit am allerwenigsten könnte befleckt werden. So gute Sorge trägt der gnädige Vater für uns in denen Dingen, die wir vermeinen, daß sie ungeschickt seyen; denn schicklicher, hätte ich geglaubt, wäre es gewesen, wenn auch du hättest diesen Kampf in lateinischer Sprache vorgenom-

den polemischen Schriften der Reformatoren können verglichen werden und ihre Verfasser sich nicht etwa auf Luther und Zwingli berufen dürfen, so müssen wir doch allerdings das Princip, daß die Discussion über religiöse Gegenstände auch in der Muttersprache dürfe geführt werden, aus mehr denn einem Grunde festhalten. Das aber haben auch wohl diejenigen, welche das Latein für gelehrte theologische Erörterungen empfehlen, nicht gerade gewollt, wenigstens haben es gewiß nicht alle gewollt, daß der Gebrauch desselben geboten, der Gebrauch aber der Muttersprache untersagt werde. Das nur haben sie wohl als ihren Wunsch ausgesprochen, daß die theologischen Schriftsteller durch ihre Gesinnung, durch ihr Gewissen sich möchten bestimmen lassen, ihre Werke, wenn dieselben etwa in Conflict träten mit der bisher herrschenden Ansicht und mit dem Glauben der Kirche, lateinisch zu schreiben. Eine solche wahrhaft menschliche Rücksicht auf das Wohl, auf den Seelenfrieden ihrer Brüder würde — so meinen sie wohl — den Verdacht der Heimlichthuerei und der Vertuschung, den ein allgemeines Verbot bei dem großen Haufen erregen würde, keineswegs begünstigen, und immer würde dabei der Grundsatz freier Mittheilung in der Muttersprache, der freilich um keinen Preis darf aufgegeben werden, unangetastet bleiben. Die jene Meinung ausgesprochen, haben damit — das wollen wir voraussetzen — mehr einen guten Rath ertheilen, als Verbot und Zwang herbeiführen, sie haben damit nicht einen Lehrzwang, sondern nur Lehrweisheit empfehlen wollen.

---

men, damit Alles, zum ersten unter den Gelehrten wohl erwogen, erst hernach unter das Volk käme. Da nun in unsrer lateinischen Schrift Alles, was du in deiner deutschen hier schriebst, genugsam verantwortet ist, selbige aber nur von den Gelehrten gelesen wird, so sehe ich mich genöthigt, das, was zur Sache dienet, auch deutsch vorzutragen, damit beide Meinungen zum Besten der Wahrheit vor die Kirche gelangen."

Wenn in der protestantischen Kirche der Grundsatz feststeht, daß auch den Laien die Bibel darf in die Hände gegeben werden, wollen etwa alle diejenigen diesen Grundsatz umstürzen, die den Rath ertheilen, daß bei Lesung der Schrift mit der Jugend eine Auswahl unter den biblischen Büchern getroffen, ja daß auch dem gemeinen Manne das eine derselben mehr denn das andere empfohlen und er auf den Gebrauch des einen oder des andern durch Auszüge aus der Bibel hingewiesen werde? Zu einem Auszug aus der Bibel und zu seinem Gebrauche rathen, und dagegen einen solchen Auszug und den Gebrauch desselben anbefehlen, welch' ein großer, ja himmelweiter Unterschied! Jenen Rath kann man sich gefallen lassen, ja ihn selbst gut heißen, kann die Gesinnung, die ihm zum Grunde liegt, billigen; aber gegen den Befehl sträubt sich jedes protestantische Gemüth. — Was aber jenen Rath, den Gebrauch der lateinischen Sprache für theologische, besonders theologisch-kritische und polemische Untersuchungen anbetrifft, so erscheint derselbe nicht sehr praktisch, weil vorauszusehen ist, daß man ihn nicht sehr beachten wird. Denen, welchen es eine Freude ist, Religion überhaupt und das Christenthum insbesondere zu bekämpfen, ja die, von einem bittern Hasse gegen dieselben erfüllt, mit Schmähungen um sich werfen, ist es darum zu thun, Scandal zu machen und auf die Gemüther der Menge zu wirken, und leicht werden sie sich über den Anstoß, den sie erregen, zu trösten wissen. Ist es ja doch ihre Absicht, Aergerniß zu geben, und in der Eitelkeit und in dem Hochmuthe, in der Bitterkeit ihres Sinnes und dem Grimme ihres Herzens fragen sie wenig oder gar nicht danach, welchen Schaden sie anrichten. Wie kämen sie dazu, dem Scandale, auf den sie es absehen, eine Schranke zu bauen durch das Latein? Auch würde sich dieses der Buchhändler verbitten, denn ganz der oben angeführten lessing'schen Berechnung zuwider hofft er, wenn die Polemik gegen

Religion und Christenthum in der Muttersprache geführt wird, auf einen stärkern Absatz. Würden ferner — woran wohl die, welche in gutmüthigem Eifer den Rath wegen des Lateinschreibens gegeben, nicht gedacht — in unsern Tagen, wo die Journalistik und Lohnschriftstellerei an der Tagesordnung ist, nicht auch die lateinischen Schriften anstößigen und irreligiösen Inhalts gar bald ihre Verbreitung, ihre Uebersetzer und Commentatoren finden? Haben sich nicht Solche gefunden, die das Leben Jesu von Strauß, das, in einer wissenschaftlichen Sprache abgefaßt, durch diese der Menge, dem großen Haufen mehr entzogen ist, popularisirt und es auch für Frauen, für Bürger und Bauern mundrecht gemacht? Der oft erwähnte Vorschlag erscheint sonach, selbst wenn er auch von den theologischen Schriftstellern befolgt würde, als unzureichend. Nur soll man die, welche ihn thun, nicht sofort pfäffischer und jesuitischer Gesinnung beschuldigen, und zu dieser Zurückhaltung im Urtheile sich um so mehr bestimmt fühlen, wenn man sieht, wie auch in unsern Tagen Männer von der divergentesten theologischen Sinnesart in diesem Vorschlage sich begegnen. Eben so wenig aber darf man diejenigen, welche einer unbeschränkten Lehr- und Schreibfreiheit das Wort reden, als Solche ansehen, welche jeden rohen und frechen Mißbrauch derselben gut heißen. Schlimm ist es und höchlich zu beklagen, daß in unsern Tagen die Parteien so grimmig und erbittert einander gegenüber stehen, daß Mäßigung und Gerechtigkeit ihnen durchweg als Thorheit erscheint. Aufs tiefste muß es den redlichen Freund des Christenthums betrüben, wenn er sieht, wie so Manche, die sich den Anschein geben, als führten sie die Sache des Glaubens und der Frömmigkeit, nur damit die Gunst der Mächtigen und Großen, Amt, Einfluß und weltliche Ehren suchen, aus der Gottseligkeit ein Gewerbe, aus der Religion aber einen Hebel der Politik machen; wenn er sieht, wie durch ein solches zweideu-

tiges Verhalten die Gemüther Anderer mit Mißtrauen und Abneigung gegen alle Religion, gegen alles Christliche in Lehre, Sinn und Leben erfüllt und wohl gar auf die Bahn derer hingetrieben werden, bei deren wildem Eifer, ja bei deren rohem Hasse gegen das Christenthum und die christliche Kirche man auf den Gedanken kömmt, daß das Gefühl ihrer verfehlten Bestimmung im bürgerlichen Leben, Unmuth und Aerger über erfahrene Kränkungen sich in ihrer Bitterkeit aussprechen. Wehe denen, die es auch auf dem Gebiete des religiösen und kirchlichen Lebens auf gewaltsame Reactionen anlegen und durch beschränkt bigottes oder auch heuchlerisches Wesen Frivolität und Unglauben, sadducäisches und hypersadducäisches Unkraut hervorrufen! —

Recensionen.

1.

Anselm von Canterbury. Dargestellt von F. R. Hasse, Lic. u. außero. Prof. der ev. Theologie zu Bonn. Erster Theil, das Leben Anselm's. Leipzig, Verlag von Wilh. Engelmann. 1843.

Die monographische Forschung, welche über so manche Punkte der alten Kirchen- und Dogmengeschichte ein so erfreuliches Licht verbreitet, bringt nun mehr und mehr auch in die mittelalterliche Periode derselben ein. Nachdem schon früher Neander in seiner Schrift über den heiligen Bernhard, Liebner in seinem Hugo von St. Victor einen schönen Anfang gemacht, und sodann das kirchlich-politische Gebiet durch die, freilich ins Panegyrische ausschweifenden, Schriften von J. Voigt über Gregor VII., F. Hurter über Innocenz III. und andererseits durch die antihierarchischen Schriften Ellendorf's über das karolingische Zeitalter und über Bernhard von Clairvaux, so wie durch das v. raumersche Werk über die Hohenstaufen vielfach beleuchtet worden: so ist neuerdings eine muntere Thätigkeit für die tiefere Erforschung der geistigen und wissenschaftlichen Bewegung jenes Zeitalters eingetreten. Einerseits ist man der Entwickelung einzelner Dogmen innerhalb desselben sorgfältiger nachgegangen,

wie denn D. v. Baur in seiner Geschichte der christlichen Lehre von der Versöhnung und der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit Bedeutendes auch in Bezug auf das Mittelalter geleistet hat; weniger Dorner, der in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi gerade diesen Zeitraum weniger ausführlich und eingehend behandelt hat. Andererseits hat man geistig bedeutende Männer und ganze Richtungen monographisch erforscht und dargestellt. Mehr als eine Bearbeitung ist dem großen Denker J. Scotus Erigena zu Theil geworden, da zu der Schrift von Hjort und der trefflichen Abhandlung Fronmüllers auch Staudenmaier sich gesellte, der freilich nur einen höchst mangelhaften Anfang gegeben hat und mit der Hauptsache zurückgeblieben ist, wie es scheint, zurücktretend vor der Aufgabe, die er sich gestellt, die Orthodoxie des Mannes darzuthun. Die wissenschaftliche Bildung des Mittelalters in seiner Blüthezeit (12. Jahrh.) sucht Reuter in Johann von Salisbury zur Anschauung zu bringen, eine kleine Schrift, welche nur Vorläufer eines größern Ganzen seyn soll. Für die mittelalterliche Mystik ist Bedeutendes geschehen in den Schriften von Helferich und Martensen, von denen der erstere in seinem, nur zu weitläufig angelegten, Buche: „die christliche Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen" (2 Bde. 1842), zunächst die altchristliche Mystik, die Mystik in ihrer objectiven Form vorführt, wie sie erscheint in dem Areopagiten Dionysius (die substantielle Mystik), in Scotus Erigena (die ideelle), in Bernhard und in den Victorinern Hugo und Richard (die des traditionellen Kirchenglaubens), der andere in seinem „Meister Eckardt" die der neueren Zeit, der Reformation, zustrebende Mystik nach ihren Grundzügen darstellt. Hieran schließen sich dann noch die Schriften von Engelhardt über Richard von St. Victor und Ruysbroech, und von Schmidt über Joh.

Tauler, beide hervorgegangen aus gründlicher Quellenforschung, und treffliche Hülfsmittel zum Eindringen in den Sinn und Geist dieser großen Mystiker, von denen Ruysbroech und Tauler schon der germanischen, ein Neues vorbereitenden Reihe angehören.

Am wenigsten ist noch für die eigentliche Scholastik geschehen. Die vorliegende Schrift, welche mit dem Vater derselben sich beschäftigt, ist hoffentlich der Anfang einer Reihe von monographischen Darstellungen auf diesem Gebiete. Sie selbst ist nicht ohne Vorgänger, da gerade Anselm schon mehr als einen Bearbeiter gefunden hat. Voran ging der sel. Möhler mit einer in begeisterter Liebe geschriebenen Abhandlung über Anselm's Leben und Lehre (in der tüb. theol. Quartalschrift 1827. 1828.), welche aber freilich mehr nur Skizze und Ansatz zu einer monographischen Durchdringung ist und vermöge ihrer apologetischen Haltung kein rein historisches Gepräge hat. Nach ihm trat ein jüngerer Theologe, Frank, mit einer besondern Schrift über Anselm auf (Tüb. 1842. XVI. 234 S.), ohne jedoch die Aufgabe vollständig zu lösen, da, wie H. Ritter in der Anzeige des Buchs (gött. Anz. Apr. 1843) mit Recht bemerkt, das Ganze auf keiner genauen Untersuchung der Schriften Anselm's beruht, die Exposition der Lehre mit kritischen Bemerkungen durchflochten ist, welche zum Theil ohne Berücksichtigung des Zusammenhangs der Lehre Anselm's vom Standpunkte der hegel'schen Schule aus Lob oder Tadel spenden, und, indem der Verf. die Lehre Anselm's nach einem theologischen Schematismus auseinanderfallen läßt, der eigentliche Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Bildung und der eigentliche Fortschritt, das wahrhaft Bleibende seiner Wirksamkeit, nicht erkannt wird, wozu noch der Hauptmangel kömmt, daß die verschiedenen Momente des Lebens und der Lehre nicht zu einem lebendigen Ganzen verarbeitet sind, ja nicht einmal ein Versuch gemacht wird, beide unter einem Gesichtspunkte aufzufassen,

da doch eine Monographie in seiner kirchlichen Wirksamkeit und kirchlichen Lehre die Einheit seines geistigen Wesens suchen sollte. Bei der Einseitigkeit und Ungründlichkeit dieser Arbeit und bei den nicht unerheblichen Unrichtigkeiten im Einzelnen, dergleichen Ritter mehrere, in das Ganze der Auffassung tief eingreifende, bemerklich gemacht hat, ist das Bedürfniß einer gründlichen, in selbständiger Durchforschung beruhenden und den Mann, wie er lebte, wirkte, lehrte, in wahrhaft objectiver Haltung vergegenwärtigenden Monographie noch wesentlich unerfüllt; und wir freuen uns versichern zu können, daß das vorliegende Werk diesem Bedürfniß auf eine ausgezeichnete Weise entgegenkömmt.

Wir haben hier die Arbeit eines ruhigen, klaren, gewissenhaften Forschers vor uns, die reife Frucht einer durch eine Reihe von Jahren mit Liebe und Eifer fortgesetzten Durchforschung des Materials. Der Verfasser, aus der hegel'schen Schule hervorgegangen, hat die Formeln derselben abgestreift und nur den reinsten Gewinn aus ihr mitgebracht: ruhiges der objectiven Entwickelung Nachgehen, denkende Durchdringung des Stoffs, sorgfältige Disposition und schöne Gliederung, frei von all den Redensarten und Wendungen und von einer gewissen Weise historischer Dialektik, wodurch andere Männer aus jener Schule uns die historische Anschauung vermitteln und, man darf wohl sagen, vielfach verkümmern und verderben. Hier tritt uns entgegen ein rein historischer Styl, eine einfache, durchsichtige, ansprechende Darstellung und eine lebendige Vergegenwärtigung des ganzen Thatbestands in der Fülle seiner objectiven und subjectiven Momente und des reichen und vielseitigen Zusammenhangs der Gesinnungen, Verhältnisse und Zustände, welche hier wirksam in einander greifen. Anselm wird in seiner ganzen individuellen und localen Richtung und Thätigkeit ins Auge gefaßt und im Auge behalten, aber so, daß zugleich die ganze Bewegung

der Zeit zur Anschauung kömmt. Er erscheint als der Mann seiner Zeit, der in ihren hauptsächlichen geistlichen und kirchlich-politischen Arbeiten und Kämpfen mit lauterer Gesinnung und fester Entschiedenheit sich bewegt und in den verschiedensten Verhältnissen als derselbe wahrhaft einfältige, kluge und treue Sohn der Kirche sich bewährt: klug jedenfalls im Ganzen und Großen kraft seiner einfachen reinen Gesinnung und seines erleuchteten Geistes, wenn auch mitunter im Einzelnen durch weltliche List überwältigt und hintergangen. Die Hauptelemente des Lebens seiner Zeit sind einerseits dasjenige, in welchem das innerliche, religiös-sittliche und wissenschaftliche Leben des Mittelalters zunächst seine Nahrung fand und sich bethätigte: das Mönchsthum, andererseits dasjenige, worin sich seine gewaltige nach außen gehende Energie entfaltete: Kirche und Staat in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. In beiderlei Hinsicht ist Anselm eine höchst bedeutende, ja großartige Erscheinung, eine Größe ersten Rangs. Er ist Mönch aus innerstem Triebe seines frommen Gemüths, eine wahrhaft ascetische Persönlichkeit, streng ohne engherzige und kleinliche Gesetzlichkeit, mild ohne laxes Nachgeben. Sein Mönchsthum wurzelt in dem tiefsten Grunde inniger Gläubigkeit und in reiner Liebe zu Gott in Christo und zu den Brüdern, deren durchgängiges Gepräge Demuth und Sanftmuth ist. So ist er denn vorzüglich geeignet zum Amte der Regierung und Seelsorge in diesem Gebiete, welches er auch eine Reihe von Jahren, als Prior und dann als Abt, verwaltete; und sein menschenfreundliches und liebenswürdiges Wesen gewinnt ihm alle gutgearteten Gemüther, die mit ihm in Berührung kommen, so daß seine seelsorgerische Berathung und Führung auch auf Mönche außerhalb seines Klosters, ja noch weiterhin auf Hohe und Niedere, denen es um ihr Seelenheil zu thun war, sich erstreckte. In solcher Wirksamkeit der Liebe und in der stillen, einsamen Contemplation und Gebetseinkehr

fand er seine höchste Befriedigung; Verwaltungsgeschäften dagegen unterzog er sich nur, weil und insoweit sein Beruf es erforderte, aber so, daß er auch darin Treue und Eifer bewies. Bei dieser Grundrichtung seines Wesens mußte es ihm einen schweren Entschluß kosten, in das vielbewegte, eine Menge von Mühwaltungen und weltförmigen Sorgen, von harten Collisionen und Verwickelungen mit sich führende erzbischöfliche Amt überzugehen. Indem er aber in dasselbe eintrat, entfaltete sich die Größe seines Geistes und die Hoheit und Lauterkeit seiner Gesinnung in einer neuen Weise. Seine Stellung in den kirchlich-politischen Kämpfen war schon durch seine ganze Haltung im mönchischen Leben bedingt. Sein wesentliches Streben war von vorne herein verwachsen mit den großartigen Reformationen des Mönchsthums; und Förderung und Befestigung derselben war das Hauptziel seines Wirkens als Prior und Abt. Der Erfolg hiervon aber hing nach damaliger Lage der Sachen wesentlich ab von der Freiheit der Kirche, von Selbständigkeit gegenüber der Staatsgewalt, mit der sie durch das Lehenswesen auf eine ihre ganze geistliche Entwickelung durchaus gefährdende Weise verflochten war. So konnte denn Anselm als Erzbischof nicht zweifelhaft seyn, auf welche Seite der kämpfenden Parteien er sich schlagen sollte. Die Laieninvestitur erschien ihm als an sich unziemlich, und er sah in ihr die Quelle vielfältiger Zerrüttung und Verderbniß des kirchlichen Lebens. Demnach mußte er als Erzbischof, bei aller Neigung zum Frieden, unter den vorwaltenden Umständen, bei dem tyrannischen Verfahren der Könige, mit denen er zu thun hatte, einen energischen Kampf für jene Freiheit bestehen. Und er hat ihn mit großer Weisheit, Kraft und Geduld bestanden und durch festes und vorsichtiges Beharren in dem, was er als das Rechte erkannte, und durch standhaftes Erdulden eines zweimaligen Exils einen höchst bedeutenden Sieg errungen: nicht nur insofern,

als er die Laieninvestitur wesentlich beseitigte, sondern auch insofern, als er der hohen englischen Geistlichkeit das ihr ganz abgehende Gefühl kirchlicher Selbständigkeit durch Wort und That tief einprägte, so daß sie eine ganz andere Haltung anzunehmen anfing. Dieser Kampf brachte es denn auch mit sich, daß Anselm sich fest an den römischen Stuhl anschloß, von welchem damals die hauptsächlichsten Bemühungen um kirchliche Freiheit und Reformen theils ausgingen, theils genehmigt und befördert wurden, und in dessen centraler Macht allein die einzelnen Bestrebungen einen sichern Haltpunkt finden konnten.

So lagen die Sachen; und der Verf. hat ganz Recht, wenn er Anselm's Stellung und Verhalten in diesen Kämpfen als das richtige und natürliche erscheinen läßt und nichts von protestantischer Abneigung gegen Papstthum und Anschließung an dasselbe kundgibt. Dessen ungeachtet muß Ref. dafür halten, daß die höhere geschichtliche Ansicht des sich selbst klaren Protestantismus irgendwo, etwa in den allgemeineren Expositionen, hätte zum Vorscheine kommen können, und daß hierdurch die geschichtliche Gerechtigkeit keineswegs verletzt worden, vielmehr zu ihrer vollen Bethätigung gekommen wäre. Wir meinen aber dieses, daß in jenen gewaltigen Kämpfen die Kirche eben so im Unrechte wie im Rechte war: im Rechte, wiefern sie die religiös-sittliche Entwickelung gegen eine oft rohe Willkür zu behaupten hatte; im Unrechte, wiefern sie das Recht der Nationalität und des nationalen Königthums hemmte und niederhielt und Ernennungsrechte, die den fürstlichen Häuptern der Kirche als Landeskirche zukamen, in den Schlund der Universalmacht des kirchlichen Oberhauptes hineinzog. Das fühlten die Fürsten wohl, selbst die weniger edeln und intelligenten; die einsichtsvollsten aber erkannten es und kämpften bis aufs Blut für ihr Recht. — Man kann nun zugeben, daß ein Anselm nach seiner zeitlichen und örtlichen Stellung auf Seiten des kirchlichen Oberhauptes stehen

und gegen die Ansprüche des Königthums ankämpfen konnte mit gutem Gewissen, da er durch geschichtliche Nothwendigkeit (höhere Fügung) einen Standpunkt einnahm, worauf ihm das fürstliche Recht nicht klar werden konnte, ja als Unrecht erschien. Aber der protestantische Historiker, der den Kampf, welchen die Reformation zur Entscheidung brachte, im Mittelalter verfolgt, sollte wohl bestimmt darauf hinweisen, worum es da sich handle und wie Recht und Unrecht sich scheide und verwickle.

Der Verf. hat sich nicht bewogen gefunden, dieß zu thun; und wir wollen mit ihm nicht weiter darüber rechten, vielmehr dankbar seyn für das, was er gegeben und wie er es gegeben.

Dieses selbst aber möchten wir nun noch etwas näher vors Auge rücken, um zur Lectüre und zum Studium des wohlangelegten und gut geschriebenen Buchs desto mehr anzureizen. — Zuvörderst aber machen wir bemerklich, daß dieser erste Band, dem noch ein zweiter, die Lehre Anselm's enthaltend, folgen soll, ein gewissermaßen in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, so daß, obwohl das baldige Erscheinen des zweiten zu wünschen ist, die Anzeige und Beurtheilung diesen nicht abzuwarten braucht. Uebrigens finden wir hier eine Menge gelegentlicher Vorandeutungen der anselm'schen Leistungen in der theologischen Wissenschaft, so daß wir nach näherer Bekanntschaft mit denselben begierig werden. Auch kommen die Veranlassungen zu jenen Arbeiten an ihrem Orte zur Sprache, und beide Theile werden einander gegenseitig Licht geben.

Dem Ganzen geht voran eine kurze Einleitung (S. 1—4.), worin gezeigt wird, wie Anselm eine kirchenhistorische Größe sey in der dreifachen Beziehung, in welcher eine Persönlichkeit kirchenhistorische Bedeutung erlangen kann: 1) als leuchtendes und wirksames Muster der Frömmigkeit; 2) als Diener der Kirche, der den objectiven Bestand derselben in der Welt mit befestigen half; 3) als ein Mann, der, in

das absolute Princip der Kirche sich versenkend, ihr höheres Selbstbewußtseyn gefördert. — Hiernach theilt sich das ganze Werk ein, und die Schilderung Anselm's in der ersten und zweiten (religiösen und kirchlich-politischen) Beziehung bildet den Inhalt der zwei Bücher dieses Bandes. Das erste stellt ihn dar als Mönch in acht Kapiteln. Das erste Kap. („das Mönchsthum", S. 7—21.) legt Ursprung und Geschichte des Mönchsthums kurz dar. Dieses beruht in dem Bestreben, das in der Welt nicht mehr durchführbare Ideal der Gemeinschaft der Heiligen durch Flüchten in die Einsamkeit für die Kirche zu retten; in ihm pulsirte das innerste ethische Leben der Kirche fort, als es in den Gemeinden selbst zu ersterben drohte (die Klöster Kirchen in der Kirche). — Während aber das orientalische dem Leben abgewandt blieb (Uebergewicht der Beschaulichkeit) und die Klöster vereinzelt, erhob sich das occidentalische mehr und mehr zu einem echten Gemeindewesen, zu immer höherer und reicherer Organisation. Hier trat das Mönchsthum auch wieder in eine bestimmte Beziehung zum Leben, es wurde die Völker erziehende Macht, nach der selbst der Klerus sich disciplinirte, das Salz der Erde. — Diese Entwickelung wird in klarem Ueberblicke verfolgt bis zur Ausbildung und Befestigung des ersten Ordens (von Clugny). Daran schließt sich dann (K. 2. S. 21—42.) die Geschichte des Klosters Bec, „des Clugny der anglo-normannischen Welt, einer der Stiftungen im Sinne und Geiste von Clugny, die aber so selbständig, daß sie mehr als Schwester- denn als Tochterbildungen anzusehen sind." Wir sehen dieses Kloster aufblühen durch die ernste Disciplin seines frommen Stifters Herluin und durch den Unterricht des berühmten Dialektikers Lanfranc, der, in der Schule der Erfahrung demüthig geworden, hier seine wissenschaftliche Thätigkeit fortsetzte und dadurch den Wohlstand des Klosters außerordentlich hob. „Seine höchste Stufe aber

sollte Bec erst durch den Mann erreichen, der die beiden Elemente, wodurch es seinen Ruf erlangt hatte, das religiöse und das wissenschaftliche, auf das vollkommenste in sich vereinigte und so Herluin und Lanfranc in Einer Person ward: durch Anselm." Hiermit kommen wir zum eigentlichen Gegenstande der Darstellung. Im dritten Kap. (S. 42—49.) wird demnach Anselm selbst eingeführt, ein geborner Lombarde von adeligem Stamme, der nach längerem leichtsinnigen und unruhigen Treiben in und außer seiner Heimath, auf die Kunde vom Rufe seines Landsmanns Lanfranc sich nach Bec begab, in Lanfranc's Schule sich bald auszeichnete und endlich, nachdem er am Klosterleben Geschmack gewonnen und zu tieferer Selbstbesinnung gekommen, selbst ins Kloster eintrat. Schon nach drei Jahren wird er Prior. — Das vierte Kap. (S. 49—70.) zeigt, wie er als solcher gewirkt, beschäftigt mit der Leitung der Studien, der Disciplin und der Seelsorge, wozu er vorzüglich geeignet war vermöge seiner in Gotteserkenntniß beruhenden Menschenkenntniß und seines glühenden Eifers für das Heil des Nächsten. — Auf eine höchst anziehende Art schildert nun der Verf. zunächst seine Sorge für die sittliche und intellectuelle Förderung der ihm Anvertrauten, besonders sein liebevolles, allen Zwang vermeidendes, mildes und weises Verfahren in der Erziehung der Jüngeren, seine treffliche Methode im dialektischen Unterrichte, sein Bemühen, die Zöglinge mit der Schrift und den Vätern vertraut zu machen, endlich sein Hinarbeiten auf wissenschaftliche Einsicht in die christliche Wahrheit. Wie er hierin verfahren, wird aus seinen Schriften nachgewiesen, welche, meist aus Gesprächen mit gereifteren Schülern hervorgegangen, zum Theile noch die Gesprächsform haben. — Noch größer erscheint Anselm in seiner Fürsorge für das leibliche Wohl der ihm Anvertrauten, welche demüthige Selbstverleugnung und das Opfer der Neigung zum beschaulichen Leben in sich schloß und insbesondere

in zärtlich sorgsamer Krankenpflege bestand. Jene Neigung machte sich übrigens dennoch geltend: dem Schlafe abbrechend widmete er die stillen Stunden der Nacht der geistlichen Betrachtung. Da reiften denn seine wichtigsten Schriften, welche selbst eine Frucht seiner Berufsthätigkeit waren, da im lebendigen geistigen Verkehre mit seinen Schülern die großen Probleme seines Geistes sich bemächtigten, welcher nun in tiefster Abgezogenheit unter Fasten und Wachen sich darein versenkte, nicht ruhend, bis ihm das volle Licht aufging; hierüber war er denn überaus froh, blieb aber so in der Demuth, daß man ihn zu weiterer Mittheilung ermuthigen, ja drängen mußte. Dennoch ward er bald weithin berühmt, und von allen Seiten her suchte man seinen Unterricht, wobei er aber eine ungemeine Uneigennützigkeit an den Tag legte, wie es ihm denn schon von Natur zuwider war, etwas vor Andern voraus zu haben. — In einer höheren äußern Stellung zeigt ihn uns Kap. 5. (S. 70—92.). Nach Herluin's Hinscheiden wurde er einstimmig zum Abte gewählt, und Wilhelm der Eroberer bestätigte ihn mit Erlassung des Eides. Er wirkt nun zum Theil in der bisherigen Weise fort, indem er äußere Geschäfte, so weit es anging, dazu geeigneten Brüdern überläßt; aber er muß sich auch neuen Functionen unterziehen: theils richterlichen, worin er Klugheit und Einfalt zugleich an den Tag legt und auch zur Seelsorge Gelegenheit findet, theils ökonomischen, welche ihm viel Mühe machen, ihn aber auch zu wiederholtem Aufenthalt in England, wo das Kloster Besitzungen hatte, veranlassen, wodurch seine weitere Erhebung vorbereitet wird. Er erscheint nun in Verkehr mit dem Könige, der ihn überaus hoch hält und von ihm und Lanfranc allein Rath in kirchlichen Dingen annimmt. Und eben so kommt ihm sein geistliches Oberhaupt, Gregor VII., mit hoher Achtung und vertrauender Liebe entgegen, und gewährt ihm jurisdictionelle Exemtion für sein Kloster. Unter die-

sen Sorgen und Geschäften des Amts ist er der innig verehrte Rathgeber Vieler und zieht Manche in den klösterlichen Verein selbst, Andere in eine freiere Verbindung mit dem Kloster hinein.

Wie er in weiteren Kreisen mit der Gabe des guten Raths gewirkt, schildert ausführlicher Kap. 6. „Anselm's Briefwechsel" (S. 92—124.). Hierüber spricht sich der Verf., der auch in Betreff der Anordnung der Briefe Anselm's lehrreiche Winke gibt (S. 92. Anm. 4.), im Allgemeinen folgendermaßen aus: „Da sehen wir ihn von den verschiedensten Seiten und in den verschiedensten Angelegenheiten um Auskunft, Belehrung, Unterstützung, Verwendung, Ermuthigung, Aufrichtung gebeten werden; und überall weiß er zu helfen, für Jeden hat er ein treffendes Wort, einen bündigen Bescheid, einen passenden Vorschlag, ein praktisches Mittel in Bereitschaft; auf Alles geht er ein, Alles fühlt er mit, Alles wird von ihm sorgfältig erwogen. Selbst wo er abschlägt, zurechtweist, ja zürnt, blickt das theilnehmendste Herz hindurch. Dabei unterläßt er nie, auf das Eine, was Noth thut, hinzuweisen, Gebet zu empfehlen, vom Irdischen ab auf das Himmlische zu lenken. Man sieht, er betrachtet sich auch in diesen Briefen als Seelsorger; mit einem Gottesworte, einem Segensspruche, einem apostolischen Gruße beginnt und schließt jeder Brief. Aber trotz dieser priesterlichen Haltung herrscht doch eine große Mannichfaltigkeit, wie der Sachen und Gedanken, so des Tons und der Wendungen in den Briefen; für jeden besondern Fall wird eine besondere Weise angeschlagen. Der Styl ist lebendig, gewandt und zierlich. Es prägt sich darin eine ungemeine Feinheit aus; alles Herbe, Derbe, Rauhe, vermeidet Anselm sorglich, wie nachdrücklich er auch seyn kann, wo es gilt zu strafen."

Das hier Mitgetheilte besteht, wie der Briefwechsel selbst, größtentheils in geistlichem Rathe an junge Mönche

und Solche, die es werden wollen, und eröffnet uns manchen Blick in das versuchungsvolle Leben dieses Standes und in die mannichfaltigen Erfahrungen desselben überhaupt. Außer dem Mönchsthume, welches dem Anselm der sicherste und geradeste Weg zur Vollkommenheit ist, sind es aber auch Kirchen-, besonders Wahlangelegenheiten, worauf die Briefe sich beziehen. Durch Alles aber, auch die Ergüsse der Freundschaft, die den Inhalt mancher Briefe bilden, wird jene allgemeine Charakteristik bestätigt. Weniger anziehend ist Kap. 7. „Anselm's Gleichnisse, Homilien und Tractate" (S. 124—176.). Der Verfasser hätte hier wohl auch sparsamer in der Mittheilung seyn dürfen, zumal die Echtheit der Homilien bestritten ist, wiewohl der Verf. sie wenigstens großentheils dem Anselm zu vindiciren geneigt ist (S. 153. Anm. 3.). Die Gleichnisse, gnomenartige Sätze, durch ein Beispiel aus dem täglichen Leben, eine Jedem geläufige Erfahrung oder Maxime eingeleitet, sind meist ethischen Inhalts und zeugen von großem sittlichen Ernste, reicher Erfahrung, feiner Beobachtung und dialektischer Schärfe. In den Homilien findet sich mehr Schriftdeutung als Auslegung; sie sind vorzugsweise didaktisch, zum Theile ganz allegorisirend, mitunter auf eine etwas spielende Weise. — Die Tractate, Anweisungen zum gottseligen Leben, besonders für Mönche, bieten wieder Treffliches dar und hätten wohl eine ausführlichere Berücksichtigung verdient als die Homilien.

Nachdem der Verf. uns Anselm dargestellt, wie er seine persönlichen Beziehungen zu Andern für das Reich Gottes benutzte (K. 6.) und wie er als Diener des Worts und Seelenhirte unmittelbar dafür wirksam war (K. 7.), so läßt er uns im achten Kap. („Anselm's Betrachtungen und Gebete" S. 176—232.) auch in sein inneres Leben blicken. Es sind dieß Andachten, die er auf Bitten seiner Freunde herausgab, in deren spätere Samm-

lungen sich aber manches Unechte eingeschlichen (S. 176. Anm. 5.). Der Verf. theilt hieraus so viel mit, daß man dem Manne recht ins innerste Herz hinein sieht. Nicht Weniges hat classischen Werth und kann den Gläubigen aller Zeiten und Bekenntnisse zur Erbauung dienen. Anderes trägt die Farbe des Zeitalters. So die Gebete an die h. Jungfrau und an einzelne Heiligen, welche übrigens die wenigsten sind und vornehmlich aus Momenten innerer Verzagtheit hervorgehen, wo er seine eigene Stimme für zu schwach hält, um Gehör zu finden (S. 222.). — Gebet und Betrachtung wechselt häufig mit einander ab, daher auch in diese Ergießungen des innersten Lebens die Reflexion stark eintritt.

Nur ungern versagen wir es uns, von diesen Andachten, die uns „das Innerste Anselm's aufschließen" und die der Verf. (S. 177.) kurz und trefflich charakterisirt, Einiges mitzutheilen.

Aus diesen Tiefen des inneren Lebens führt uns das zweite Buch: „Anselm als Erzbischof", in die großen weltgeschichtlichen Bewegungen heraus. Der Verf. geht auch hier von dem Allgemeinen aus, von „Kirche und Staat in ihrem Verhältnisse zu einander" (Kap. 1. S. 235—251.). Dieses wird historisch-genetisch ins Licht gesetzt: 1) der Kampf der Kirche mit dem heidnischen Staate, worin jene nach rechtlicher Duldung rang, dieser um den sittlichen Halt, den ihm seine Religion gewährte, und um seine diva maiestas rang; 2) die Anerkennung der Kirche von Seiten des Staats in Folge der Ueberzeugung, daß er sich nur halten könne, wenn er sich dem neuen Glauben in die Arme werfe; Erhebung der Kirche zur herrschenden; gegenseitiges Sichhingeben, was aber zur Auflösung der Selbständigkeit beider führt (Byzantismus). Daher 3) die weitere geschichtliche Aufgabe: den Unterschied durchzuführen und eine freie Einheit herzustellen, was zu neuem Kampfe führte, aber

so, daß der Gegensatz nun ein innerer war, d. h. auf dem Grunde der Einheit beider sich bewegte. Dieß war die That des christlichen Abendlands. Der Verf. zeigt, wie hier einerseits in Folge der Völkerwanderung besondere Reiche sich bildeten und damit Landeskirchen entstanden, andererseits zu gleicher Zeit der römische Primat sich durchführte und damit jene geharnischte Centralität zu Stande kam, vermöge deren die Kirche nicht nur ihre Einheit, sondern auch ihre Freiheit retten konnte. Sie war nämlich den Staaten einverleibt durch ihren Grundbesitz, durch das Lehensverhältniß der Bischöfe und durch ihre Reichsstandschaft als Inhaber der höchsten Aemter wegen ihrer Bildung und Rechtskunde. Hiermit war sie zwar eine bedeutende Macht, gerieth aber auch in große Abhängigkeit, was sich vornehmlich darstellte in der Ertheilung der geistlichen Aemter in der Form der Belehnung (investitura) mit dem Lehenseide. Diese Abhängigkeit aufzuheben und dadurch der Verweltlichung zu steuern, das war nun die große Aufgabe, deren Lösung im Papstthume ruhte. Die Tüchtigkeit desselben hierzu aber war bedingt durch seine eigene Unabhängigkeit von weltlicher Macht: einerseits von den römischen Adelsfactionen, was durch Besetzung des Stuhls mit Deutschen erzielt wurde, andererseits von der kaiserlichen Gewalt, wozu Heinrich's III. Tod Gelegenheit gab und vor Allem die Institution des Cardinalcollegiums die Bahn brach. Den großen, zumeist zwischen der concentrirten geistlichen und weltlichen Macht, Papst und Kaiser, geführten Kampf, den Investiturstreit, hatte nun Anselm in England durchzukämpfen. — Der Verf. leitet dieß ein, indem er zuvörderst die „politische Stellung der Kirche in England" beleuchtet (Kap. 2. S. 252—271.). Die Abhängigkeit derselben war hier gesteigert durch die normannische Eroberung. Wilhelm I. hielt seine geistlichen wie weltlichen Barone

in strenger Unterordnung. „Alle Dinge, göttliche wie weltliche, sollten sich nach seinem Willen richten" (S. 261.). Das strenge Regiment wurde aber ein tyrannisches unter Wilhelm II. Dieser begann nach Lanfranc's Tode eine wahre Plünderung des Kirchenguts, wogegen um so weniger auszurichten war, da bei dem Doppelpapstthume der sichere Rückhalt fehlte, weßhalb Anselm als Erzbischof vor Allem darauf hinarbeitete, den König zur Anerkennung Urban's II. zu bestimmen. Von seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl handelt nun Kap. 3 (S. 272—292.). Derselbe war bereits vier Jahre erledigt, und die Blicke der Besseren waren im Nothstande der Kirche auf Anselm gerichtet. Aber unter diesen Umständen wollte er, der auch den Schein ehrgeiziger Absichten mied, einer Einladung zur Einrichtung eines Klosters nicht folgen und entschloß sich erst, als er Gewissens halber und wegen dringender amtlicher Veranlassung nicht mehr anders konnte, zur Reise nach England. Nun aber ließ man ihn nicht mehr zurückreisen. Der König hatte in einer lebensgefährlichen Krankheit sich endlich bewegen lassen, das Erzbisthum von Canterbury wieder zu besetzen, und dieses wurde nun in seiner Gegenwart von den Bischöfen dem Anselm eigentlich aufgenöthigt. Nur ungern entbanden ihn auch die Brüder in Bec seines Amts. Der Friede währte aber nicht lange. Der König genas und wurde nun ärger denn zuvor. Eine Reihe von Zerwürfnissen trübte schon die Anfänge der Verwaltung Anselm's. Hiervon handelt Kap. 4 (S. 293—327.). Anlaß dazu gaben: das Geschenk für die Belehnung, welches der König als zu gering nicht annahm, Anselm's Verlangen, von Urban, den jener noch nicht anerkannt, das Pallium zu empfangen, sein Dringen auf eine Synode und auf Besetzung der erledigten Abteien, endlich sein Wunsch, nach Rom zu reisen, um bei dem nunmehr anerkannten Papste sich Rath zu erholen. Dazu kam es

auch endlich, aber so, daß Anselm schnöde Behandlung erfuhr, und nach seiner Abreise ließ der König, wie er gedroht, das Erzstift mit Beschlag belegen. Anselm war Exulant. Dieses sein erstes Exil schildert Kap. 5 (S. 328—358.). Unter vielfachen Erfahrungen göttlicher Durchhülfe und Bewahrung reist er zur See und zu Land. In Rom räumt ihm der Papst einen Theil seines Palastes ein und empfiehlt ihn in feierlicher Audienz als ein Licht der Wissenschaft und Muster der Demuth. Von seiner Resignation will er nichts wissen und dringt in einem ernsten Schreiben an den König auf seine Wiedereinsetzung. Anselm zieht sich, von einem ehemaligen Schüler eingeladen, in ein hochgelegenes einsames Gut des Klosters Telesi zurück und vollendet hier seine Schrift: Cur deus homo? — Auch hier wird er geliebt und gesucht und ist für Jedermann zugänglich. Allgemeine Verehrung wird ihm auch im normannischen Lager, von Christen und Sarazenen. Hernach vertheidigt er auf der Synode zu Bari (1098) zu allgemeiner Befriedigung, in Anwesenheit vieler Griechen, die lateinische Lehre vom Ausgange des h. Geistes; bei der kirchenrechtlichen Verhandlung aber wendet er den Bannspruch von seinem Könige ab, dem der Papst nun noch einen Termin setzte. Nachdem Anselm noch einer römischen Synode beigewohnt, welche strenge Beschlüsse über Laieninvestitur faßte, kehrte er zu seinem Freunde, dem Erzbischofe Hugo von Lyon, zurück, wo ihm eine vielseitige Wirksamkeit sich eröffnete und auch Muße zu theologischen Arbeiten blieb. Inzwischen starb Urban, und Anselm wandte sich, nach fruchtlosen neuen Unterhandlungen zwischen ihm und dem Könige, an Paschalis II. Der König aber wurde plötzlich auf der Jagd vom Tode ereilt; Anselm, der vor seiner Abreise ihn noch gesegnet hatte und, auf Sinnesänderung hoffend, fortwährend für ihn betete, war tief betrübt darüber. Ihm aber stand nun die Rückkehr offen. Der neue König, Heinrich,

gab günstige Erklärungen in Betreff der Kirche und lud ihn selbst ein. Aber die Freude wurde bald getrübt. Kap. 6. (S. 358—413.) hat nächst Anselm's Rückkehr zum Inhalte den Investiturstreit. Anselm, der durch die Beschlüsse besonders der römischen Synode, die er mit bestätigt hatte, sich gebunden achtete, konnte sich nicht zum Lehenseid entschließen; der König, dem Barone und Bischöfe beipflichteten, nicht zur Verzichtleistung auf das Recht seiner Vorfahren. Sonstige wichtige Beweise der Treue und Liebe, die Anselm ihm gab, unterhielten zwar noch ein gutes Vernehmen, als aber auf wiederholte Anfragen der Papst die Laieninvestitur verwarf, ging dem Könige die Geduld aus. Anselm mußte zum zweiten male England verlassen (1103). Kap. 7. (S. 404—454.) handelt von seinem zweiten Exile, aber auch von der Lösung des Streits. Trotz alles dringenden Zuredens seiner Freunde und der ihn hochhaltenden frommen Königin wollte Anselm, um dem Rechte der Kirche nichts zu vergeben, nicht zurückkehren, wie nachtheilig auch in mehr als einer Hinsicht die nächsten Folgen seines Widerstandes seyn mochten. Als aber endlich der König hinsichtlich der Belehnung mit Ring und Stab, der Papst in Betreff des Lehnseids nachgab, da fügte sich auch Anselm ohne Sträuben der Anordnung des kirchlichen Oberhaupts. Der Friede wurde hergestellt. Diese erste conciliatorische Lösung des die occidentalische Christenheit entzweienden Streits, worin beide Theile einlenkten, war das Vorspiel der Entscheidung in Deutschland. Der König aber erzeigte sich fortan sehr willfährig für das Beste der Kirche und schenkte Anselm ein solches Vertrauen, daß er ihn während einer längeren Abwesenheit zum Reichsverweser ernannte. — Nachdem der Verf. mit großer Klarheit und Sorgfalt auseinandergesetzt, wie Anselm die kirchliche Freiheit errungen, so schildert er ihn nun auch in seinem Kirchenregimente (Kap. 8. S. 455—526.). Der

Allem war die Primatialgewalt seiner Kirche festzustellen; denn nur bei Einheit des Regiments konnte die Kirche eine starke Stellung im Staate einnehmen. Durch feste und ruhige Beharrlichkeit behauptete Anselm 1) nach unten gegen Bischöfe und Andere die gesetzlichen und herkömmlichen Rechte des Erzbischofs von Canterbury, welche unter den Stürmen der Zeit theilweise in Vergessenheit gekommen waren. 2) Aber auch nach oben, gegenüber dem Papste, wußte er diese Rechte aufrecht zu erhalten; und in Folge seiner ernsten Vorstellungen wurde die Selbständigkeit der englischen Kirche in ihrem Haupte, das Recht desselben, ausschließlicher Stellvertreter des Papstes in England zu seyn, förmlich anerkannt, vollständig freilich erst nach seinem Tode.

In alle dem aber war es Anselm darum zu thun, in Hebung des kirchlichen Zustandes ungehemmt zu seyn. Sein Ziel war Generalreform der Disciplin. Daher drang er auf eine Landessynode, von welcher allgemeinere Bestimmungen ausgehen sollten. Dieß gelang ihm auch 1102 (Synode von Westminster). Vor Allem war der Klerus zu discipliniren, der in Simonie und Bestreben, die Stellen auf Kinder zu vererben, ganz verweltlicht war. Simonie, Priesterehe, Vererbung der Pfründen und andere Mißbräuche der Verweltlichung wurden daher durch eine Reihe von Beschlüssen streng verboten. Mit großer Strenge suchte Anselm, dem jungfräuliche Reinheit der Priester wesentliche Bedingung der Verwaltung der Sacramente war, fortan das Cölibatsgesetz, welches zwar alte Regel der englischen Kirche war, aber in Folge langer Unordnung als ein neues erschien, zur Vollziehung zu bringen, konnte es jedoch nie ganz durchsetzen. Aber auch die Laiendisciplin lag im Argen. Die Synode erließ Verordnungen gegen Unzucht, Sodomiterei, Blutschande, Ehen der verbotenen Grade, Menschenhandel, weibische Putzsucht und abergläubische Ver-

ehrung von Leichnamen, Quellen u. s. w. ohne bischöfliche Erlaubniß. — Der Verf. erläutert diese Verordnungen und zeigt, wie eifrig Anselm dem allem entgegengetreten.

Seine Hauptsorge aber ging auf das, was allen Erfolg der Disciplin bedingt: die Belebung des religiösen Sinnes überhaupt, und demnach auf Reformation der Klöster als wirksame Musterdarstellungen der Frömmigkeit. Nicht nur war er darauf bedacht, denselben tüchtige Vorsteher zu verschaffen, und kämpfte für ihre Freiheit gegen weltliche Eingriffe, sondern er suchte auch, und vor Allem, auf ihr inneres Leben einzuwirken durch eindringliche Hirtenbriefe, woraus der Verf. (S. 498 ff.) dankenswerthe Mittheilungen gibt.

Am Schlusse dieses Kapitels wird noch seine Einwirkung auf Irland, Schottland und die kleineren Inseln, worauf seine Oberaufsicht als Primas sich mit erstreckte, angedeutet. — Von diesen äußersten Grenzen seines amtlichen Wirkens wendet sich der Verf. Kap. 9. (S. 519—544.) zu seinem Einflusse nach außen, d. h. auf Kreise und Angelegenheiten des Auslands. Er verwendet sich für Freiheit und Reinheit der Kirche, wie bei fürstlichen Personen, so bei Prälaten, mit denen er Briefe wechselt, oder ertheilt Rath und Auskunft über theologische Fragen, Angelegenheiten auswärtiger Klöster u. dergl.

Mit Kap. 10. (S. 545—568.) kehrt der Verf. zu Anselm's Wirksamkeit in der Nähe zurück. Er schildert seine Diöcesanverwaltung. Zuerst deren äußere Seite: die jurisdictionelle und administrativ-ökonomische, die schwierigste für einen Mann, der eine so zarte Scheu vor allem Unrechtthun hatte und bei seinem zutrauensvollen Gemüthe leicht getäuscht werden konnte, aber auch reich an Bewährungen seiner Treue und seines Glaubens unter den schweren Nöthen und mannichfaltigen Pflichten. — Die lieblichere Seite des Amts war ihm

natürlich das geistliche Regiment, welches sich vorzüglich auf das Kloster der Kathedrale, zugleich das Seminarium für die Geistlichkeit der Diöcese, bezog, aber auch auf die übrigen Kirchen und Klöster der Diöcese, die er häufig visitirte. — Einen treuen Gehülfen in dieser Thätigkeit hatte er an seinem Jugendfreunde Gondulf, Bischofe von Rochester, der zu seinem großen Schmerze vor ihm starb (1108). — Aber nur wenig über ein Jahr überlebte er den Freund. „Anselm's Tod" ist die Aufschrift des letzten Kap. (S. 569—576.). Der Verf. beschreibt uns zuvörderst seine streng ascetische Lebensweise, von welcher er durch keinerlei Vorstellungen sich abbringen ließ, so mild er auch in dieser Hinsicht gegen Andere war. Nach wiederholten Erkrankungen in Folge dieser Lebensweise entschlief er, bald nach Anhörung der Stelle Luk. 22, 28—30., d. 21. April 1109, im 76. Jahre seines Lebens.

Der Verf. schließt die einfache Erzählung mit der bedeutsamen und passenden Stelle Offenb. 14, 13.

Möchten die hier gegebenen Andeutungen des Inhalts für Viele eine Lockung werden, sich mit dem Buche selbst bekannt zu machen. Sie werden einen reichen Schatz darin finden, einen Schatz treuer und genauer Forschung, welche den Quellen selbst nachgegangen und quellenmäßige Darstellungen Anderer, z. B. Lappenberg's, wohl benutzt, theilweise auch berichtigt hat.

Der Verf. aber, dem das theologische und überhaupt das christliche Publicum vielen Dank schuldig ist, möge seinem Werke bald die Krone aufsetzen durch eine eben so gründliche und klare Exposition der anselm'schen Theologie.

Kling.

2.

1. Der Protestantismus in seiner Selbstauflösung. Eine theologisch-politische Denkschrift in Briefen von einem Protestanten. Schaffhausen, Hurter'sche Buchhandlung. 1843.

2. Der Romanismus, seine Tendenzen und seine Methodik. Eine Apologie der evangelischen Kirche. Von M. J. F. E. Sander, Pastor an der ev.-luth. Kirche in Elberfeld. Zweite unveränderte Auflage. Essen, Verlag von G. D. Bädeker. 1844.

---

1. Wie es einem gesunden Menschen zu Muthe ist, wenn ihm mit einem male von einem fremden Arzte gesagt wird, er sey todtkrank und befinde sich in den letzten Zügen, so ist es dem Ref. zu Muthe gewesen, als ihm zum ersten male der Titel des in Rede stehenden Werkes genannt wurde. Also während innerhalb des Protestantismus der christliche Glaube zusehends an Kraft und Leben zunimmt, sich einer immer wahreren und tieferen Durchdringung mit der Wissenschaft erfreut, sich immer mehr ausbreitet, ja in solchen Gegenden des protestantischen Deutschlands, in denen lange der Unglaube herrschend gewesen, unerwartet und beinahe wunderbar wieder hervortaucht — vernehmen wir plötzlich, daß es gerade jetzt um den Protestantismus schlimmer stehe denn je, daß er in immer wachsender Zerrissenheit seiner Auflösung im Sturmschritt entgegengehe. Ein Protestant bringt uns diese Nachricht: so nennt er sich wenigstens, wiewohl der Inhalt des Buches sehr wenig geeignet ist, dem Leser großen Glauben an den Protestantismus des Verf. zu verschaffen. Seiner eigenen Erklärung (im vorigen Jahrgange der Sion, Nr. 109.) zufolge ist der Verf. Herr Wilhelm Binder, Professor in Ludwigsburg. In

früheren Jahren der neuhegel'schen Richtung zugethan, hat er bei einem längeren Aufenthalt in katholischen Ländern und durch den Umgang mit gebildeten Katholiken nicht nur dem Glauben sich wieder zugewandt, sondern auch die Ueberzeugung gewonnen, daß dieser nur im Katholicismus seine volle Wahrheit habe, daß nur die katholische Kirche dem Bedürfnisse des menschlichen Herzens genügen könne, weil nur sie ein harmonischer, in sich geschlossener, fester Bau sey, nur sie eine Garantie ihrer Existenz in sich trage. Die Frucht dieser seiner Umkehr zum christlichen, bestimmter zum katholischen Glauben ist das vorliegende Buch, welches nicht allein das im Titel angegebene Thema behandelt, sondern die sämmtlichen Streitfragen des Katholicismus und Protestantismus im Briefwechsel zweier würtembergischen Freunde durchspricht. Seine Polemik, welche gewöhnlich sehr bald von der Defensive zur Offensive überspringt, lehnt sich hauptsächlich an Möhler und Görres, wohl auch, wenn es seinem Zwecke dienlich erscheint, an Strauß an. Leider können wir dem Verfasser dabei nicht zum Ruhme nachsagen, daß er sich in der Behandlung des protestantischen Dogma's und der Reformationsgeschichte von Feindseligkeiten, Entstellungen und Verdrehungen rein gehalten habe; namentlich kann ein Protestant nicht ohne Indignation lesen, wie die Charaktere der Reformatoren nur von der ungünstigen Seite gefaßt, nur aus den vereinzelten Zügen ihres freilich nicht sündlosen noch unfehlbaren Herzens dargestellt werden. Indem wir aber hier von den übrigen Streitfragen des Katholicismus und Protestantismus absehen, welche im Jahrgange 1834 und 1836 dieser Zeitschrift bereits in ausgezeichneter und großartiger Weise von Nitzsch behandelt worden sind, halten wir uns lediglich an dasjenige, was dem Titel zufolge Aufgabe des Buches ist, an den Beweis der Selbstauflösung des Protestantismus.

Daß der Protestantismus im Begriffe sey, sich selbst

aufzulösen, dieß sucht Hr. Prof. Binder als eine aus dem Principe desselben nothwendig sich ergebende Folge nachzuweisen, welche eben in unseren Tagen mit Riesenschritten ihrer vollkommenen Reife entgegengehe. „Der Protestantismus," heißt es (I, 62.), „kann dem Keime der Auflösung, den er in sich selbst trägt, nicht begegnen, er hat für das Gift, das er in sich auskocht, kein Gegengift in ihm selbst" — „die Tendenzen, welche die protestantische Kirche aus sich entwickelt, biegen nicht wieder in sich selbst um, sondern verlieren sich im unendlichen Raume." Und welches ist nun dieser Keim der Auflösung des Protestantismus, dieses in ihm selbst liegende zerstörende Princip? Es ist, wenn wir den Verfasser fragen, die unendliche subjective Willkür, welche dem Protestanten gegeben ist, sich seinen Glauben nach Belieben einzurichten, die Schrift nach Gutdünken auszulegen. So läßt Hr. Binder wenigstens den katholischen Briefsteller (Joseph) an seinen protestantischen Freund schreiben (I, 162.): „wenn Jeder das Recht hat, seinen Glauben nach freiem Belieben einzurichten und die Lehre des Gottmenschen so auszulegen, wie es seiner subjectiven Denkweise gerade zusagt, so ist bei der Verschiedenheit der Standpunkte und Entwickelungsstufen des subjectiven Bewußtseyns nicht nur zwischen Mehreren, sondern auch bei einem und demselben Individuum in verschiedenen Zeitpunkten eine Einheit im Glauben durchaus unmöglich;" und in ähnlicher Weise spricht sich der Verf. noch an manchen anderen Stellen aus. Das also soll das Princip des Protestantismus seyn, die schlechthinnige subjective Willkür im Glauben? War es revolutionäre Willkür, als unsere Väter sich von der katholischen Kirche losgerissen haben? Ja dann freilich ist der Beweis geführt, dann brauchen wir nicht erst der Auflösung des Protestantismus zu harren, er ist mit seiner Entstehung, mit dem Ausscheiden der Protestanten aus der Kirche, mit dem Auf-

stellen des Princips absoluter subjectiver Freiheit eo ipso auf-gelöst. Aber ist es nicht eine augenscheinliche Verdrehung, die gegen alle Historie verstößt, wenn das protestantische Princip der Gewissensfreiheit mit absoluter Zügellosigkeit im Glauben identificirt, wenn die antikirchlichen Freidenker der modernen Schule die eigenen widerspenstigen Söhne der revolutionären Kirche genannt werden (I, 64 f.)? Der Verfasser scheint ganz zu übersehen, daß in dem Ausdrucke Gewissensfreiheit mit dem lösenden auch zugleich das bindende Princip gegeben ist; nicht der Gedanke ist frei, sondern das Gewissen, in welchem doch wohl auch Hr. Binder, wenn es ihm Ernst ist mit seinem Glauben, die Stimme des Geistes Gottes ehren wird. Die Gewissenhaftigkeit war es, nicht der Freiheitsschwindel, welche den Reformatoren und all ihren echten Hörern und Lesern die Fesseln menschlicher Gewalt und Satzung sprengte; dem Unbefangenen kann die Reformation nimmermehr erscheinen als ein Werk liederlicher Treulosigkeit oder gar verbrecherischen Frevels (I, 171.), sondern nur als das Werk des Ernstes, der Treue, des Gewissens. Die geängsteten Gewissen waren es, welche aus Furcht, in der entarteten Kirche ihrem Herrn nicht mehr recht dienen zu können, an ihrem Heile Schiffbruch zu leiden, aus Abscheu vor den überhandnehmenden Greueln, nach einem Auswege seufzten, und denen Gott in Luther besonders einen Mann gab, der Glaubenskühnheit genug besaß, um ihnen eine Oeffnung aus dem Gefängnisse der Seelen zu erkämpfen. So manifestirte sich im Protestantismus das Princip der Gewissensfreiheit, als sein specifischer Unterschied vom Katholicismus, dessen Grundschaden eben der Mangel dieses Princips ist. Vergeblich sehen wir uns hier vom Hr. Binder den Satz entgegengehalten, daß auch der Katholicismus von keiner Beschränkung der wahren geistigen Freiheit wisse, indem weder dem Bischofe noch dem Papste ohne die Kirche eine Infallibilität

zugeschrieben werde, da doch schon Cyprian, der das fragliche Dogma, wie es noch heutzutage gilt, zur vollständigen Entwickelung gebracht hat, den Bischof und näher den Nachfolger Petri als die Concentration der Kirche faßt und von dem Gehorsame gegen ihn abhängig macht, ob einer zur Kirche gehöre (Ep. 69. De unit. eccl. p. 124.). Inwiefern nun diese bischöfliche Auctorität mit ihrer normativen Gewalt über den Glauben und das Leben der Christen, weit entfernt ein Bedürfniß des Christen zu seyn (wie Hr. Binder zu zeigen sucht, I, 162.), vielmehr als Hemmniß seiner normalen Entwickelung erscheint, dieß wollen wir hier zunächst in Betrachtung ziehen.

Die Auctorität der katholischen Kirche erscheint den Protestanten als hemmende Schranke zunächst für seinen Glauben. „Was von Anfang an in der von Christo und den Aposteln gestifteten Kirche geglaubt wurde," lesen wir (I, 222.), „gibt eine untrügliche Norm zur Bestimmung dessen, was von den ihrem Geiste gehorsamen Mitgliedern geschrieben worden ist." Aber kann uns eine solche bereits gegebene Norm für die Auslegung wünschenswerth seyn? Allerdings, antwortet Hr. Binder (I, 227.): „was der katholischen Kirche von allen ihren Feinden fort und fort zum Vorwurfe gerechnet wird, daß sie in der Schrift immer nur einen und zwar einen bestimmten Sinn voraussetze, dessen sich die Gläubigen im Verlaufe der Geschichte stets deutlicher bewußt werden, daß sie sich, und nur sich allein, das Recht zuspreche, ihn auszulegen und näher zu bestimmen, das ist eben der Anker unseres Glaubens." Nicht davon zu reden, wie seit der Entstehung der alexandrinischen Schule auch lateinische Väter, vor allen Augustin, sodann Bernhard und die meisten kirchlich anerkannten Scholastiker einen mehrfachen Sinn der Schrift lehrten: wie kann sich's die Schrift gefallen lassen, daß ihr unendlicher Inhalt in die Auslegung einer bestimmten menschlichen Corporation (hier der bischöflichen) eingezwängt werde? Freilich,

das eben leugnen jene, daß dieß eine nur menschliche Corporation sey; „es ist ja nicht ein anderer Geist, der auslegt, und ein anderer, der ausgelegt wird," sagt Möhler (Symb. 393.), „sondern es ist derselbe Geist, das eine mal subjectiv, das andere mal objectiv." Und wer ist nun im Besitze dieses heiligen Geistes? Die Kirche, sagt man uns; zu Deutsch: die Gesammtheit der Bischöfe, und am Ende der Papst. Also auf die Bischöfe bezögen sich die unvergeßlichen Worte des Herrn: wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommt, der wird euch in alle Wahrheit leiten — der Tröster, der heilige Geist, welchen der Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch Alles lehren und wird euch erinnern an Alles, was ich euch gesagt habe? Wir streiten hier nicht darüber, mit welchem Rechte Alles, was der Herr den Aposteln gesagt, ihren sogenannten Nachfolgern, den Bischöfen, zugeeignet werde: bekanntlich leugnet der Protestantismus dieses Recht, das wenigstens in keinem Worte des Herrn gegründet ist; aber auch nicht einmal das können wir gelten lassen, daß jene Verheißungen bloß den Aposteln zu gute kommen, und nicht ebensowohl jedem lebendigen Christen. Eignet denn etwa der Herr jenen in alle Wahrheit leitenden Geist nur seinen Aposteln zu, ihnen im Unterschiede von andern Gläubigen? Mit nichten, sondern im Unterschiede von der Welt (Joh. 14, 16. 17. 22—25.). Auch Paulus, wo er von der höheren Weisheit spricht (1 Kor. 2, 6 ff.), von der verborgenen, geheimnißvollen Weisheit, die Gott durch seinen Geist offenbare, schreibt sich, obwohl er sich seiner apostolischen Auctorität aufs stärkste bewußt war (Gal. 1. 1 Kor. 9.), doch keineswegs diese Weisheit allein zu, als gebühre sie nur eben ihm als Apostel, oder nur denen, die mit irgend einer kirchlichen Auctorität bekleidet seyen; er eignet sie allen τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν zu und spricht sie denen ab, die er als ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου bezeichnet (V. 8. 9.); er schreibt sie dem ἄνθρωπος πνευματικός zu und spricht sie

dem ἄνθρωπος ψυχικὸς ab (V. 14. 15.). Oder wagte Jemand, unter ψυχικὸς hier den Laien zu verstehen? Wo nicht, so ist es jedenfalls ein Widerspruch gegen den Geist der ersten Gemeinden — und ihnen muß doch eher die Prärogative zukommen als den späteren —, daß der Glaube der Christen von einer bischöflichen Norm abhängig gemacht wird.

Und nicht nur darum müssen wir eine den Glauben normirende Macht aus dem Christenthume verweisen, weil wir nicht absehen können, wem außer dem Herrn und den in unmittelbarem Jüngerverhältnisse zu ihm stehenden Aposteln eine solche Macht zukommen könnte, sondern auch darum, weil ein so normirter, gehorsam von dem Laien hingenommener Glaube eines wesentlichen Requisits des wahren Glaubens entbehrt. Es ist dieß die Lebendigkeit; d. i. diejenige Eigenschaft, wonach er Product der Entwickelung des inneren Lebens ist. Wir sind nicht im Stande, denselben zu betrachten als ein bereits fertiges System von Wahrheiten, das so ohne Weiteres acceptirt würde; wir wissen von keinem andern Glauben, als dem, der sich von der Wiedergeburt aus in uns bildet, den die Wiedergeburt im Keime enthält, der auf der inneren Anschauung des in uns Gestalt gewinnenden Erlösers beruht. Nur dieser lebendige Glaube ist der seligmachende. Nicht als ob diesem lebendigen Glauben nicht äußere Lehre voraufzugehen hätte, aber sie hat ihm voraufzugehen nicht als Glaubensgebot, gegründet auf fortgepflanzte apostolische Auctorität, sondern als Verkündigung des Evangeliums, gegründet auf die Beweisung des Geistes und der Kraft, oder zum mindesten auf innere Wahrheit. Dazu bedarf denn auch der Verkündiger keineswegs ein ausgebildetes Glaubenssystem; es genügt, daß er predige, daß der Sohn Gottes gekommen sey, die Sünder selig zu machen, daß Er sein Leben gelassen habe zu einer Erlösung für Viele, daß Er dem Tode die Macht genommen habe und erhöht worden sey zur Rechten Gottes, daß

Er von daher seinen Geist ausgieße und dereinst wiederkomme, um die Welt zu richten und alle die Seinigen zu seiner Herrlichkeit zu führen; es genügt, daß er dieß predige und sodann auffordere, Buße zu thun und zu glauben an das Evangelium; mehr bedarf es nicht: was soll dem Unerweckten der ganze explicirte Glaube? Er ist ihm ein verschlossenes Buch, eine todte Masse, mit der er nichts anzufangen weiß; für den Wiedergeborenen hingegen bedarf es nicht erst, daß ihm die Wahrheit von außen her beigebracht werde auf dem Wege des Gebots; die Augen sind ihm aufgethan, das Reich Christi ist für ihn ein Gegenstand inneren Schauens, der Tröster, der ihn in alle Wahrheit leitet, hat ihm die Siegel von der Schrift genommen und ihn zu derselben in ein so nahes, so innerliches Verhältniß gesetzt, daß es ihm unstatthaft erscheinen muß, wenn eine dritte Macht, wenn auch noch so hoch auctorisirt, sich mit einer legitimen Exegese zwischen ihn und die Schrift eindrängen wollte. Er bedarf dann auch keiner weiteren Bestimmungen für seinen Glauben, die ihm nicht schon in der Schrift gegeben wären; die Schrift ist ihm nicht nur befriedigend, sie ist ihm reich, ja überreich, und er weiß von keinem andern Fortschreiten in der Wahrheit, als von dem, das wesentlich darin besteht, die Worte des Herrn und seiner Apostel immer tiefer zu ergründen und reichlicher auszubeuten.

Auf diesen Glauben müssen wir hinarbeiten nach protestantischem Principe; und einen andern können wir nimmermehr wünschen. Eben weil ein anderer Glaube kein Product einer Lebensentwickelung, sondern ein ganz äußerliches Acceptiren eines gegebenen Systems ist, ermangelt er auch aller schöpferischen Lebenskraft; und was noch schlimmer ist, er gibt dem dergestalt Glaubenden Sattheit, wo doch Hunger seyn sollte, einen Schein des Friedens, wo doch kein Friede ist. Ein Mensch, dem noch

nie wehe geworden ist um seine Sünde, der noch nie die Hände ausgestreckt hat nach dem Erlöser, der noch nie etwas vernommen hat von dem Abba, das der Geist Christi in den Herzen der Seinigen ruft, nennt sich dennoch einen Gläubigen und eignet sich alle Gottesverheißungen ohne Weiteres zu, weil er noch keine Veranlassung gehabt hat, am Glauben seiner Väter anzustoßen, weil er die Formeln des Glaubens gedankenlos nachsprechen, die Gebräuche seiner Kirche äußerlich mitmachen kann; er hat darum auch gar keinen Drang, über seinen todten Glauben hinauszugehen, nach Verlebendigung desselben zu trachten, und bleibt darum ohne Durchdringung mit den erlösenden Kräften des Reiches Gottes, also der Sünde und ihrem wachsenden Verderben preisgegeben, und dieß um so gewisser, als er sich durch die äußere Annahme und Uebung des Christenthums geborgen wähnt. So kommt es denn, daß, wo Glaube befohlen wird, gleichviel ob die inneren Bedingungen dazu vorhanden sind oder nicht, der Glaube insgemein wohl angenommen, die Kirche aber, welche ihn befohlen hat, mit einer Masse todter Glieder bereichert wird, ja daß dieser todte Glaube, weil er in großer Ueberzahl vorhanden ist und sich auch den Leitern der Kirche mittheilt, am Ende tonangebend wird, den lebendigen verdrängt, und daß die Meinung überhand nimmt, dieser todte sey der eigentliche, wahre Glaube, die fides catholica. Um dieser eben so unvermeidlichen als verderblichen Folge willen kann dem protestantischen Bewußtseyn eine feste, unabänderliche Norm des Glaubens nicht nur nicht als Bedürfniß, sondern sie muß ihm als etwas höchst Gefährliches erscheinen. Und dieß behaupten wir nicht bloß von der festen Glaubensnorm, diesem „Anker des katholischen Glaubens", es gilt auch von so manchem Andern, das Hr. Binder an seiner neuen geistlichen Heimath nicht genug rühmen kann.

Eben jene äußerliche Sichtbarkeit a) der katholischen Kirche, jenes sinnlich Imponirende derselben, das allein zur Befestigung des Glaubens und zur Anregung des frommen Lebens dienen soll, eben dieß ist's, um dessentwillen uns das Heil der Seelen im Katholicismus nicht gesichert erscheint, weil es dieselben in eine trügerische Sicherheit einwiegt und ihnen einen Schein der Befriedigung gewährt, welcher die tieferen Bedürfnisse, das Hungern und Dürsten nach realer Gerechtigkeit erstickt. Gerne geben wir Hrn. Binder zu, daß, was die Bedingungen des Heils auf menschlicher Seite betrifft, die altprotestantische Dogmatik eine Lücke gelassen hat, um welcher willen sie der katholischen gegenüber zum Theil im Nachtheil ist, wiewohl auch er seinerseits uns zugestehen sollte, daß die Lehre von der freien Aneignung des Heils durch den Menschen in der katholischen Dogmatik pelagianische Vorstellungen von der Werkheiligkeit zur Folge hatte und dazu führte, daß der gesetzliche Standpunkt des A. T. aufs neue in die Lehren der Kirche eindrang und den evangelischen, wenn nicht verdrängte, doch sehr verdunkelte b). Aber wenn die Dogmatik der katholischen

a) Aufs entschiedenste müssen wir hier protestiren gegen den Zusammenhang, in welchen die Sichtbarkeit des Herrn und die der Kirche (I, 167 ff.) gestellt wird, als könne Niemand die erstere recht glauben, dem nicht ebendamit auch die letztere feststehe. Daß mit Christo das Reich Gottes in die Welt eintrete und Gestalt in ihr gewinne, dieß und nichts weiter ist mit seinem Kommen ins Fleisch gegeben. Für die Sichtbarkeit des Herrn im gegenwärtigen Stadium seines Reichs reicht seine historische Sichtbarkeit im Evangelium völlig aus.

b) Fast unbegreiflich ist es, wie Hr. Binder und Andere vor ihm das Dogma von der Rechtfertigung durch den bloßen Glauben constant als Luther's eigenes Dogma bezeichnen können (s. I, 195 f.). Haben sie die Epistel an die Römer und die an die Galater nicht gelesen, oder gebricht es ihnen so gänzlich an aller Unbefangenheit, daß sie nicht sehen, daß dieses Dogma im pauli-

Kirche die freie, sittliche Seite an der Heiligung nicht unberücksichtigt gelassen hat, so ist die Praxis dieser Kirche andererseits ganz geeignet, die sittlichen Bestrebungen ihrer Angehörigen zu lähmen, ja beinahe zu unterdrücken. Die Masse der äußern Gebote der Kirche drängt die inneren Gebote Gottes, die ohnehin die schwereren sind, in den Hintergrund; die imponirende Sinnlichkeit des Cultus nimmt einen so großen Raum im Gemüth ein, daß das Bedürfniß eines inneren Gottesdienstes nicht recht aufzukommen vermag. Die Buße wird gelehrt und ausgeübt, aber nicht als jener große Wendepunkt in der Entwickelung des inneren Lebens, wo sich der Mensch von der Sünde losreißt und Christo in die Arme wirft, sondern als eine jeweilige Reinigung der Seele, die des Sacraments begehrt, wenn auch nur darum, weil sein jährlicher Genuß Kirchengebot ist, und die schon deßhalb als heilsbegierig angesehen wird. Die Absolution wird ertheilt auf ein Bekenntniß der Reue, die in tausend Fällen eitel Lippenwerk ist. Die Heiligenanrufung, so unverfänglich ihre Entstehung seyn mag, zersplittert doch den Hinblick der erlösungsbedürftigen Herzen auf viele Heilsquellen, anstatt ihn zu concentriren auf den einigen Hohenpriester, der uns zur Rechten Gottes vertritt. So wirkt in Allem die Praxis der katholischen Kirche auf ähnliche Weise, wie die Beherrschung des Glaubens in derselben: der Laie unterwirft sich ihren dogmatischen Bestimmungen, befolgt die leichten Forderungen des äußeren Gottesdienstes fleißig, läßt sich von Zeit zu Zeit die Absolution geben, wohnt der Messe mit Ehrfurcht bei, labt sich am Gepränge des Cultus und dem Gesange der Gemeinde und geht befriedigt wieder

---

nischen Lehrbegriff oben an steht? Daß Luther unter den Bedingungen des Heils meistentheils nur den Glauben, nicht auch die Buße nennt, darin hat er an Paulus einen Vorgänger.

hinaus in die Welt, ohne einen Trieb empfangen zu haben, der ihn zur Lebenserneuerung hindrängte. So ist denn auch wenig oder gar nichts da, was dem Hereindringen der Welt in sein Gemüth einen kräftigen Damm entgegensetzte; sie nimmt Besitz von seinem Herzen, und das Herz behält dennoch die Fähigkeit, denselben Gottesdienst fortzusetzen und die Bedingungen zu erfüllen, welche die Kirche für den Empfang der Gnadenmittel stellt; daher denn die Unzahl der guten Katholiken, die zugleich mit ihrem Herzen ganz und gar der Welt angehören a). Finden sich dennoch nicht wenige Katholiken, die in der That im Geiste wandeln, so setzen wir dieß auf Rechnung besonderer Lebensführungen, erleuchteter, wahrhaft evangelisch gesinnter Lehrer, auf Rechnung des heiligen Geistes, der zu katholischen Christen ebensowohl Zugang hat als zu evangelischen, auf Rechnung endlich der christlichen Wahrheit, die auch in der katholischen Lehre, wenn gleich verschüttet durch Menschensatzung und vielfach entstellt, doch immer nicht hinausgedrängt ist.

---

a) Hr. Binder sagt (II, 192.), daß der Protestantismus an der Möglichkeit verzweifle, das Irdische ganz vom Himmlischen durchdringen zu lassen. Hiergegen wäre viel zu sagen; statt alles Anderen erinnern wir nur an die Stellung, die der Protestantismus der Geistlichkeit zum Staate gegeben hat. Wie aber? wenn der Katholicismus nicht an der Durchdringung des Irdischen vom Himmlischen verzweifelt, was soll dann die isolirte Stellung seiner Priester? Und wie stimmt dann zu obiger Behauptung des Verf. die Stelle II, 244: „wer sich mit Christo und seiner Kirche zum ausschließenden Dienste für diese verlobt hat, kann sich nicht auch mit der Welt verloben, und wer sich mit einem Weibe und durch sie mit der Welt verehelicht hat, kann sich nicht mehr mit ungetheilter Kraft und ganzer Seele Christo weihen." Hier erscheint also das Weib als die vom Himmlischen undurchdringliche Welt, und allen Verehelichten wird die Möglichkeit abgesprochen, sich mit ungetheilter Kraft und ganzer Seele Christo zu weihen (das heißt doch wohl dasselbe als: sich ganz vom Himmlischen durchdringen zu lassen).

So viel von der katholischen Kirche als einer den Glauben normirenden, durch ihre Sichtbarkeit und Handgreiflichkeit imponirenden Macht. Mußten wir nun aber finden, daß sie als solche das Heil ihrer Glieder mehr hemme als fördere, ja daß sie es gefährde, so müssen wir sie noch viel verderblicher finden als Regentin der Seelen und Gewissen. Offenbar kann sie dieß nur seyn wollen, indem sie sich das Prädicat der Heiligkeit gibt. Wie sehr sie aber schon in den ersten Stadien ihrer Entwickelung mit sich gerungen, indem ihr empirischer Zustand diesem Prädicat immer mehr widersprach, bis endlich durch Cyprian alle Widersprüche kühn abgewiesen wurden, dieß hat Rothe (Anfänge der christlichen Kirche, S. 610—711.) ausführlich gezeigt. Je weiter sich nun die Kirche von ihrem historischen Anfangspunkt entfernte, desto greller wurde der Contrast zwischen ihrer factischen Verweltlichung und ihrer dennoch fort und fort prätendirten Heiligkeit; doch wäre dieser Widerspruch eher zu ertragen gewesen, hätten nicht die weltlich gesinnten Häupter der Kirche die Leitung der geistlich gesinnten Glieder derselben fortwährend in Anspruch genommen, hätten sie nicht die Häuflein ernster Gläubigen, die sich in der Angst ihres Herzens in die Einsamkeit und an die erste Quelle des Evangeliums flüchteten, mit Feuer und Schwert verfolgt, mit Einem Worte, hätte nicht das Entartete der Kirche Despotie geübt an dem Echten derselben. Jedermann weiß, daß von dieser Seite her der Riß kam, der die Protestanten von der katholischen Kirche getrennt hat und bis auf diesen Tag trennt; die Auctorität Gottes, die schlechthin unbedingte Auctorität, die einst die Apostel von der historischen Auctorität des Synedriums emancipirte, emancipirte auch das Gewissen der Reformatoren und ihrer Anhänger von der historischen Auctorität des Episcopats (Apgesch. 4, 19. 5, 29.). Hr. Binder kann nicht umhin, das zur Zeit der

Reformation in der Kirche und ihren Leitern herrschende Verderben anzuerkennen; er zählt unter den Ursachen, die der Reformation eine so leichte Aufnahme verschafften, neben andern „das dumm gewordene Salz des Klerus, das von Mönchen und Nonnen zu Markt getragene Fleisch, die zu Miethlingen gewordenen Hirten der Kirche“ auf (I, 206.); er gesteht „Zeiten der Störung und Irrung“ zu, er leitet deren Entstehung aus der der Kirche wesentlichen Zeitlichkeit und Sichtbarkeit her (II, 97.); wie kann er nun aber (I, 180.) von einer Identität dieser Kirche, die vermöge ihrer Zeitlichkeit und Sichtbarkeit (richtiger gesprochen, vermöge ihrer der Sünde und dem Irrthume zugänglichen Menschlichkeit) Zeiten der Störung und Irrung haben kann, mit Christo, dem sündlosen, irrthumslosen, reden? wie kann er ihr Unverirrlichkeit zuschreiben, sie eine „letzte Instanz“ nennen, „von der so wenig eine weitere Appellation denkbar ist, als eine Appellation von seinem eigenen innersten und tiefsten Bewußtseyn an ein fremdes, ihm äußerliches“? Wie kann er sagen, daß der Einzelne nur insofern im Besitze der Wahrheit sey, als er an ihr Theil nehme, in ihr athme und lebe, in ihrem Geiste fühle, denke und wolle? Also auch „den zu Miethlingen gewordenen Hirten“ soll die Heerde folgen? es soll ein Verbrechen seyn, „vor dessen Größe das Innere des Katholiken erbebt“, wenn ein Luther, von der Stimme seines Herrn geweckt, den irre geleiteten Schafen in heiliger Entrüstung und mit blutendem Herzen zuruft: mein Volk, deine Tröster verführen dich und zerstören den Weg, den du gehen sollst? es soll ein Verbrechen seyn, wenn die Schafe den Fremdlingen nicht folgen, sondern vor ihnen fliehen, weil sie deren Stimme nicht kennen (Joh. 10, 5.), zumal wenn unter den Fremdlingen allerdings auch Räuber und Mörder sind (Joh. 10, 1.), ein Borgia und Aehnliche? da noch obendrein der Herr selbst seinen Gläubigen be-

fiehlt, sich zu hüten vor den falschen Propheten, die im Schafspelz einhergehen, inwendig aber reißende Wölfe sind! Nein, insoweit war es dem politischen Römergeiste nicht gelungen, die Gewissen des treuen deutschen Volkes einzuschüchtern, daß das sittliche Gehör desselben verwirrt worden wäre und es die Stimme seines Herrn nicht mehr hindurch gehört hätte durch das Geschrei der Machthaber in der Kirche. Von dieser Seite her ist die Reformation, d. i. die Befreiung der Christen von der Despotie ihrer untreuen Hirten, Sache des Erlösers, wie sich denn auch vor allen andern Reformatoren Luther aufs bestimmteste bewußt war, dieses Werk nicht selbst ausgedacht, noch aus eigenem Gutdünken unternommen zu haben, sondern als Organ Gottes gehorsam die Wege gegangen zu seyn, auf die er von Ihm gewiesen worden.

Aber nicht nur von der Regierung der Gewissen durch die römische Kirche, sondern von aller und jeder Regierung derselben hat die Reformation uns befreit; gegen jede menschliche Herrschaft über das, was seiner Natur nach das Freieste im Menschen ist, über sein neues, aus Gott geborenes Daseyn, müssen wir uns verwahren a); keinem Menschen steht es zu, den Seelenzustand des Andern zu erforschen, und allenthalben, wo geistliche Herrschaft ist, wird auch geistliche Herrschsucht, geistliche Hoffart genährt werden, kurz, die Sünde wird sich eindrängen, die Welt wird über Gottes Kinder herrschen. Ist dieß in derjenigen Kirche geschehen, die ihren Ursprung von den Aposteln herleitet, wie viel mehr wird es in Institutionen so geschehen, welche andern Ursprungs sind? Hat es dennoch einmal eine Auctorität über

a) Es versteht sich, daß wir hiermit nicht das Amt der Seelsorge (in seinem ganzen Umfange, 2 Tim. 4, 2.) aufheben; natürlich mit der dem Gläubigen bewahrten Freiheit, sich an unwürdige, incompetente Seelsorger nicht zu binden.

die Seelen der Gläubigen gegeben, die der Apostel, so ist dieß eine Ausnahme, die auf dem unmittelbar persönlichen Verhältnisse der Apostel zum Erlöser, auf der Primitivität ihrer Theopneustie und dem in der ersten Gemeinde vorhandenen Charisma der διάκρισις τῶν πνευμάτων und der Prophetie (vgl. bes. Apgesch. 5, 1—10. 1 Kor. 14, 24 f.) beruht und die zur Gründung der Gemeinde bei der Erhöhung des Herrn von der Erde unentbehrlich war. Und doch waren selbst die Apostel weit entfernt, sich jene absolute Auctorität und Superiorität über die Gläubigen anzumaßen, welche später von den Bischöfen in Anspruch genommen ward: πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν, sagt Paulus (1 Kor. 3, 21 f.), εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλὼς εἴτε Κηφᾶς; darin, daß sie Christi und somit Gottes sind (V. 23.), ruht ihre schlechthinnige geistige Souveränität, die sie jeder menschlichen Gewissensregierung überhebt.

So haben wir, um die Interessen des christlichen Lebens zu wahren, nach zwei Seiten hin zu protestiren: nach der einen, gegen die den Glauben normirende, nach der andern, gegen die das Gewissen beherrschende Gewalt der Kirche. Hierbei müssen wir nun allerdings eingestehen, daß der Protestantismus weder überall, noch immer seinem Principe getreu geblieben ist. Er verleugnet sein Princip, sobald er die Hierarchie, die er selbst abolirt hat, in anderer Form wieder in sich aufnimmt, sobald die Gläubigen aufs neue unter das Joch menschlicher Glaubensbestimmung und Gewissensregierung gefangen werden sollen. Am offenbarsten ist dieß geschehen in der Gründung der Episcopalkirche Englands, wie sich denn gerade in ihr viele Gebrechen der römischen Kirche wiederfinden; weiterhin ist hierher zu rechnen die Verpflichtung der Geistlichen und zum Theil auch der Laien auf Symbole. Indem man letztere zur bindenden Glaubensregel machen wollte, ging man ohne Zweifel von dem

Bestreben aus, ein äußerlich fest gestaltetes Kirchenthum zu errichten, uneingedenk, daß man ja eben die bindende Gewalt der Kirche geleugnet hatte, ja fort und fort leugnete, so lange man nicht in die katholische Kirche zurückkehrte, daß man also, sobald man sich als *Kirche* (im strengen Sinne des Worts) constituiren wolle, vom Protestantismus selbst abfalle a). Die wirklich vorhandene Kirche, die von den Aposteln gegründete, durch die Succession ihrer Bischöfe seit Petrus auctorisirte, hatte man um Gottes und des Gewissens willen verlassen, die Wahrheit und Heiligkeit war in ihr gefälscht, die Entwickelung des christlichen Lebens gehemmt, ja nicht selten unterdrückt worden; die Protestanten flüchteten sich aus ihr, das lautere Evangelium, wie es der Herr selbst gepredigt und seinen Aposteln übergeben hatte, wieder aufsuchend, unabhängig von verdächtiger menschlicher Ueberlieferung. So entstand die augsburgische Confession, welche nichts Anderes seyn wollte, als der Beweis, daß der Glaube der Lutheraner reines, d. h. schriftgemäßes Evangelium sey; so entstanden die meisten protestantischen Bekenntnisse, deren Zweck im Allgemeinen derselbe war wie der des augsburgischen; fortan sollte das Werk des heiligen Geistes, die Erleuchtung und Heiligung des Menschen, ungehindert seinen Gang gehen, frei von Menschengebot und Menschensatzung. *Freies, reines Christenthum*, dieß ist der Begriff des Protestantismus, oder, richtiger gesagt, der Protestantismus an und für sich ist eine Richtung, die durchaus nichts für sich selbst seyn, nur *dem Reiche Gottes dienen* will, indem sie es in die Lage versetzt, daß es sich ungestört entfalten könne unter den Menschen. Wir erschrecken daher nicht im mindesten, wenn Hr. Binder uns zu dem Bekenntnisse nöthigt (I, 62.), der Name *Kirche*, im Sinne

a) Siehe I, 259. II, 105.

einer organischen, in sich gegliederten Einheit Vieler, gebühre dem Inbegriffe derer, die sich Protestanten nennen, gar nicht, der Protestantismus sey nur eine Abstraction, kein concretes Ganze, ein Aggregat von Atomen (ein uncorrecter Ausdruck), keine Monas.

„Aber wie?" werden uns hier unsere Gegner einfallen, —„wo bleibt nun in eurem reinen, freien Christenthume die Einheit, wo der systematische Organismus desselben, der ja doch überall hingehört, wo Leben ist, und am meisten dem intensivsten Leben, dem Christenthume, eignet? wie wollt ihr dem Keime der Auflösung begegnen, den der Protestantismus in sich selbst trägt, wie wollt ihr verhüten, daß eure Gewissensfreiheit umschlage in subjective Willkür, die negativen Richtungen abwehren, den Rationalismus und Atheismus, die als unvermeidliche Consequenzen aus dem Schooße des Protestantismus geboren werden, ohne eine den Glauben normirende Auctorität?" — Dieß ist nun allerdings der Punkt, in welchem die Schwierigkeit des protestantischen Princips liegt. Dennoch würden wir selbst für den Fall, daß wir auf die besagten Fragen keine Antwort wüßten, die Lebendigkeit des Glaubens, die Reinheit des Evangeliums, die Innerlichkeit der Gerechtigkeit, die der Protestantismus möglich macht, für wichtiger achten, als die Einheit und Schutzwehr, die der Katholicismus gewährt, und dem Werke des h. Geistes selbst diese letztgenannten Bedürfnisse zum Opfer bringen zu müssen glauben; und im Besitze solcher Kleinodien, wie der lautern Lehre, der wahrhaften Heiligung und des lebendigen Glaubens, vermögen wir die Katholiken nicht zu beneiden um den „wohlbegründeten, wohlgefügten, wundervoll harmonischen Bau" der Kirche, den Hr. Binder (II, 240.) so hoch preist, um ihre „zum Himmel anstrebende siebenfache Säulenordnung", um ihren „wohlgefesteten Grund, ihre reiche und geschmackvolle Verzierung im Innern wie im Aeußern, ihre imponirende Majestät." Aber wir haben darum keineswegs

auf Einheit und Erhaltung unserer christlichen Gemeinschaft verzichtet. Wir gestehen es zwar, daß alle unsere mißbräuchlich sogenannten Landeskirchen zusammenaddirt noch keine Kirche ausmachen (II, 337.), und daß, „wo nur die unsichtbare Kirche als die wahre anerkannt wird, sich der Begriff der Kirche als einer äußeren Gemeinschaft von selbst aufhebt“ (I, 206.), ja wir fügen hinzu, daß der Begriff der unsichtbaren Kirche ein unhaltbarer, in sich selbst widersprechender ist, wie Rothe (Anfänge der christlichen Kirche, S. 99—116.) deutlich gemacht hat; aber es ist ein Anderes, das Daseyn einer protestantischen Kirche leugnen, und den Protestanten alles Begriffenseyn in einer organischen Einheit absprechen. Eine Kirche im katholischen, d. i. strengen, Sinne des Worts haben wir freilich nicht, d. h. wir bilden keine äußerliche, auf sichtbare Weise in einem Centralpunkte vereinigte Gemeinschaft, die sich auf apostolische Institution beriefe und deren organische Gliederung nachweislich wäre; wir haben keine Einheit der äußeren Functionen des christlichen Lebens, d. h. der Disciplin, der Lehre, des Cultus; noch viel weniger könnten wir der protestantischen Kirche, falls uns die Richtigkeit dieser Benennung zugestanden würde, das der Kirche so wesentliche Prädicat der Allgemeinheit vindiciren, so daß außer ihr Niemand selig werden könnte. Aber wir können eine Kirche nach dem hier angedeuteten Begriffe derselben auch nicht einmal wünschen, nicht bloß weil, wie Rothe im ersten Buche des angeführten Werks beweist, dieselbe gar nicht die dem christlichen Leben adäquate Form ist, sondern auch, weil (nach unserer obigen Ausführung) der zu einer Kirche gehörigen Centralisation die Freiheit und somit die Echtheit und Lebenskraft des christlichen Glaubens aufgeopfert werden müßte. Wenn wir nun bei alle dem doch die Einheit nicht aufgeben, sondern auch die Bekenner unseres Glaubens in einer solchen begriffen wissen, wo ist das Henotikon, mittelst dessen sie zusammengehalten werden

sollen? Mit voller Zuversicht antworten wir: in der heiligen Schrift, und weisen es als eine muthwillige Uebertreibung zurück, wenn Hr. Binder (I, 44.) sagt: „will man etwa der göttlichen Auctorität der heiligen Schrift die Entscheidung zuweisen? Aber diese Auctorität der Schrift im Allgemeinen, so wie ihre einzelnen Bücher und Stellen, ihre Authentie und die Grundsätze ihrer Hermeneutik sind es ja gerade, worüber man sich protestantischerseits am heftigsten herumbalgt." Weiß Hr. Binder nicht, daß gerade in der neuesten Entwickelung des Protestantismus bei dem großen wissenschaftlichen Fortschritte der Exegese ein immer gleichförmigeres Resultat der Schriftauslegung hinsichtlich des Gesammtinhalts der h. Schrift zu Tage gekommen ist? a) Und wenn wir dieß getrost behaupten dürfen, was soll es zu bedeuten haben, wenn hie und da eine Stelle verschieden interpretirt wird? Wird dadurch das Evangelium vom Reiche Gottes alterirt? Umsonst führt Hr. Binder zu wiederholten malen den Ausspruch Plato's an, ein Buch sey stumm und könne nicht Rede stehen über die Erklärung seines Sinnes, und meint hiermit die Methode, die Schrift aus ihr selbst zu erklären, geschlagen zu haben; wir setzen dem Ausspruche Plato's ein Wort des Herrn entgegen: sie ist's, die von mir zeuget. „Wort, du bist nicht stumm!" sagen wir mit einem unserer geistlichen Dichter b). Dem unbefangenen, redlich nach Wahrheit ringenden Gemüthe stellt die heilige Schrift den Inhalt der göttlichen Wahrheit deutlich genug vor Augen, um keiner andern Interpretation zu bedürfen, als derjenigen, die die Verschiedenheit der Zeit und des Orts, so wie die Individualität des Schreibenden und den Geist seiner Umgebung für den

a) Somit sehen wir factisch widerlegt, was Hr. Binder (I, 162.) von der Unmöglichkeit einer Glaubenseinheit auf protestantischem Standpunkte sagt.

b) H. E. Hecker in (Raumer's) Sammlung geistlicher Lieder, Nr. 21, V. 1.

Leser in ein klares Licht setzt; dem Unlautern aber, der dem Evangelium seinen eigenwilligen Unglauben entgegensetzt, mit welcher kirchlichen Interpretation könnten wir ihm beikommen, um ihn zu nöthigen, daß er die Wahrheit des Christenthums ungefälscht anerkenne? — Was soll es ferner verfangen, wenn Hr. Binder (I, 258.) den katholischen Briefsteller schreiben läßt: „statt aller weitern Antwort frage ich dich — — was du von der Festigkeit der religiösen Ueberzeugung eines Menschen hältst, welcher zum voraus weiß, daß der Glaube, zu dem er jetzt schwört, in fünfzehn oder dreißig oder hundert Jahren von einem aufgeklärteren, reineren und vollkommneren verdrängt seyn werde, und daß sein Urenkel den, welchen er jetzt für den rechten hält, eben so unrecht, unbequem und altmodisch finden werde, wie er derzeit den weiland Bratenrock und Zopf seines Urgroßvaters findet?" Hr. Binder scheint also nichts zu wissen von jener Gemeinschaft des Geistes, die uns bei aller geistigen und wissenschaftlichen Erweiterung des Zeitbewußtseyns den Glauben unserer Väter, wie er in deren Bekenntnißschriften vorliegt, mit Abrechnung der formellen Differenz noch immer als den unsern erkennen, lieben und festhalten läßt, nichts von jener Einheit des aus dem heil. Geiste geborenen Glaubens, dessen Aeußerungen in der Schrift und in den Symbolen nur immer wieder die eine und selbe himmlische Wahrheit in verschiedener Sprache enthalten, so daß unser heutiges christliches Bewußtseyn nichts Anderes ist als gleichsam eine Uebersetzung des ursprünglichen a). Dieß Alles scheint dem Verf. unbekannt zu seyn; und nun fährt er gar (S. 259.) fort: „soll sich die Erkenntniß der ewigen Wahrheit, die für das zeitliche und ewige Wohl des Menschen bestimmend ist, nach der jedesmaligen

---

a) Wir nehmen also auch für den Protestantismus jenes sich gleich bleiben der materialen Seite des Glaubens in Anspruch, welches (I, 257.) dem Katholicismus allein vindicirt wird.

wissenschaftlichen Zeitbildung, nach dem jeweiligen Standpunkte z. B. der Philologie, der Antiquitätenkunde, der Geschichte und Geographie, der Physik u. s. f. richten müssen, soll dieß Alles von mehr als nur accessorischem und formellem Werthe für jene seyn" (haben wir ihm etwa einen andern Werth zugeschrieben?): „dann gibt es überhaupt gar keine Erkenntniß des Göttlichen, gar kein untrügliches, sicheres, unumstößliches Wissen, keinen Haltpunkt und Anker in den Stürmen des Lebens, keine Norm und Richtschnur für sein Handeln; nichts als Zweifel und Ungewißheit, nichts als Jammer und Elend." Welcher protestantische Christ würde wohl zwischen dieser Schilderung und seinem Zustand eine Aehnlichkeit finden können?

Und wenn wir behaupten, daß die Freiheit der Auslegung der wesentlichen Einheit des Glaubens keinen Eintrag thue, so dürfen wir ebendasselbe ganz unbedenklich geltend machen in Beziehung auf die Freiheit der biblischen Kritik. Zwar sehen wir uns gerade auf diesem Punkte von einer nicht geringen Waffenrüstung unseres Gegners bedroht, und es scheint, als habe er diese Waffen uns selbst entrissen und zu den seinigen gemacht; er wird uns entgegenhalten, welche Verheerungen eben in der neuesten Zeit die biblische Kritik in unserem Glauben angerichtet habe, wie vor ihren Streichen nichts stehen geblieben sey; er wird uns beweisen, wie diese vernichtende Kritik in ihrer radicalen Gestaltung nichts weiter sey, als die consequente Durchführung des Protestantismus, dessen Princip ja, wie gesagt, das Princip zügelloser subjectiver Willkür sey. So argumentirt der Verf. in der That (I, 44. 62. II, 284. 286. 314. und an manchen andern Stellen). Aber dadurch lassen wir uns nicht erschrecken. Allerdings befindet sich der heutige Protestantismus nicht mehr auf dem streng biblischen Stand-

punkte der älteren Dogmatik, und ein großer Theil auch der gläubigen Protestanten unterwirft die biblischen Bücher und ihren historischen Inhalt zuerst dem kritischen Auge, ehe er ihre Authentie und die Richtigkeit ihrer Relation unbedingt dahinnimmt. Mit dem A. T. hatte man den Anfang gemacht; die Anwendung auf das neue konnte nicht ausbleiben. Somit müssen wir nun freilich auch der negativen Kritik freien Spielraum gestatten, und es scheint, als brächten wir uns durch diese Concession um den letzten Anker unseres Glaubens und unserer Einheit. Aber wäre dem in der That so? wäre dasjenige, was in der letzten Zeit Strauß, Gfrörer, Bruno Bauer u. A. ausgeübt haben, wirklich Kritik? Wir unseretheils vermögen darin nichts Anderes zu erblicken, als Befangenheit im Radicalismus, ein Verfahren, das mit der Absicht, nur Unechtes und Unhistorisches zu finden, an die heiligen Urkunden geht und sich nicht scheut, auch Unhaltbares für diese Voraussetzung vorzubringen, das mithin vor dem Richterstuhle der Kritik selbst nimmermehr wird bestehen können, so wenig als das einseitig conservative mancher Strenggläubigen. Was ist denn die Kritik? Sie ist Erkenntniß des Echten, eine Function, die zwar in der Wissenschaft nur Geltung erlangen kann, wenn sie zu künstlerischer Durchbildung gekommen ist, deren Grundkraft aber als unmittelbares Bewußtseyn jedem unverkünstelten Menschen wesentlich einwohnt; in dieser Unmittelbarkeit ist sie Gefühl, *sensorium*, auf keinem Beweise beruhend, keines Beweises bedürftig, durch keinen Beweis irre zu machen, gerade wie der Tact für das Sittliche, der Geschmack für das Schöne; sie trägt daher ihre Gewißheit lediglich in sich selbst und rechnet mit Zuversicht auf die Einstimmung aller Unbefangenen; und wenn diese Einstimmung keine durchgängige ist, so bezieht sich dieß auf Einzelnes, Unwesentliches, und beruht auf einer unvollendeten Ausbildung des kritischen Be-

wußtseyns; je ausgebildeter dieses ist (und zwar ist seine Ausbildung ein geistig-sittlicher Proceß), desto vollkommener ist die Einheit des Glaubens. Will nun Hr. Binder den Protestanten noch nicht allen gesunden Menschenverstand und allen guten Willen, die Wahrheit anzuerkennen, absprechen, so möge er sich um die Einheit des Glaubens unter uns nicht beunruhigen; die Wahrheit wird sich hindurchreißen durch alle Verneinung, die ihr zur Zeit geboten wird; die Protestanten werden in der Schrift die ursprüngliche Aufzeichnung von göttlichen Offenbarungen, die den Stempel ihrer Göttlichkeit an der Stirn tragen, mit immer zwingenderer Nothwendigkeit und größerer Allgemeinheit anerkennen; eine Aufzeichnung, der es durchaus keinen Eintrag thut, daß die menschliche Hand, die sie vollzog, zuweilen Fehler machte, daß bei Anordnung der heil. Bücher kleine Verwirrungen mit unterliefen, weil selbst die Fehler mit zur Charakteristik des Schreibenden gehören und so die Echtheit des Zeugnisses beurkunden helfen. Was will es sagen, daß eine kecke Schaar junger Theologen, wie es namentlich in dem Vaterlande des Verf. deren viele zu geben scheint, ihren Muthwillen an der h. Schrift ausübt? Bei gesetzteren Jahren werden sie selbst zum großen Theile von ihrer verwegenen Thorheit zurückkommen; das Himmelreich, die Wahrheit, ist zu hoch, um von ihrem titanischen Beginnen erreicht zu werden. Am allerwenigsten würden wir uns vor ihren Pfeilen unter den Schutz kirchlicher Auctorität oder gar katholischer Tradition a) und Hierarchie begeben. Mögen denn auch jene

a) II, 123: „Durch die Aufrechthaltung der katholischen Kirche, welche durch die Aufrechthaltung des römischen Stuhls und seiner Leitung bedingt ist, ist auch, da der Protestantismus als solcher seiner durch seinen Ausgangspunkt vorgezeichneten Auflösung immer näher rückt, die Erhaltung des positiven Christenthums in Zukunft allein möglich.“ Vergl. I, 233. 162.

destructiven Feinde des Evangeliums manche Andere in ihren Widerspruch mit hineinziehen: dieß können im Ganzen nur Solche seyn, die mit ihrem Unglauben auf irgend einen wissenschaftlichen Vorkämpfer gewartet haben und die, ihrer feindlichen Stellung zu Christo nach, durch das Gebot des Glaubens entweder nur zu desto heftigerem Gegensatze gereizt worden wären — wie denn die Entstehung des Rationalismus durch katholischen oder symbolischen Glaubenszwang wesentlich mitbedingt war — oder einen Glaubensgehorsam geleistet hätten, der sich ganz auf Lippenwerk beschränkt haben würde. Ihren Abfall vom Glauben können wir eben so wenig hindern, als Gott, indem er der Menschennatur die Freiheit der Wahl gegeben, dem Eindringen der Sünde wehren konnte. Mögen diese nur immer ausscheiden! Die freie Form des Protestantismus, der durch keinen äußeren Zaun zusammengehalten wird, macht ihnen den Austritt leicht, und die Gemeinschaft der wahren Christen kann durch die Loslösung von ihnen nur gewinnen. Jedenfalls werden diejenigen, die sich nach Abzug dieser Renegaten noch zum Christenthume bekennen, und zwar nun nicht mehr auf Befehl der Kirche, sich um so tüchtiger an dasselbe anschließen, es um so eifriger ergreifen, als dieses Ergreifen eben ein ganz freies, das eigenste, innerste Werk ihrer Seele ist; und wiederum, je tüchtiger sie Christum ergreifen, je vollkommener sie sich Ihm hiermit hingeben zur engsten Angehörigkeit, je inniger sie folglich auch von Ihm durchdrungen werden, desto kräftiger werden sie sich mit allen denjenigen vereinigt fühlen, die auf gleiche Weise Ihn lieben und durch den h. Geist in Ihn verklärt sind. Wahrlich, eine ganz andere Verbrüderung, als jene Conformität des Glaubens durch das Machtgebot des römischen Stuhls! a)

---

a) Ist es nicht eine arge Abschwächung, daß ich nicht sage Verdrehung der Stelle Joh. 17, 21. (ἵνα πάντες ἓν ὦσι, καθὼς

Doch wir müssen unsererseits auch bekennen, daß Alles, was wir hier von Einstimmigkeit unserer wissenschaftlichen Exegese, von dem Siege der Kritik über den Radicalismus, von der innigen Verbrüderung aller wahrhaft gläubigen Protestanten gesagt haben, noch sehr im Werden begriffen ist, daß namentlich die gegenwärtige Periode der Entwickelung des Protestantismus eine Zeit der Gährung und Bewegung ist, in welcher die Gegensätze hefti-

---

σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν), wenn das ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν I, 163. so erklärt wird: „ihre Einheit soll durch höhere Vermittelung, durch göttliche Satzung (gemeint ist die göttliche Institution der römischen Kirche) bewirkt werden"? Wie kann der Herr die Einheit der Gläubigen mit seiner Einheit mit dem Vater vergleichen, wenn sie nicht eine schlechthin innerliche, absolutes Ineinanderseyn ist? oder ist auch die Einheit Jesu mit dem Vater eine solche, daß beide durch göttliche Satzung oder irgend ein Analogon derselben zusammengehalten worden wären? — Wenn zu den unmittelbar folgenden Worten: ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ, ὅτι σύ με ἀπέστειλας, der Zusatz gemacht wird: „soll aber die Welt dadurch (durch die Einheit der Gläubigen) zum Glauben an die göttliche Sendung Christi bestimmt werden, so muß diese Vermittelung eine der Welt sichtbare, eine factische, eine in die Erscheinung getretene Thatsache, eine durch wirkliche gegenseitige Verhältnisse und Beziehungen aller Gläubigen unter sich wahrnehmbare Anstalt seyn," so müssen wir die Nothwendigkeit der letzteren Bestimmung in Abrede stellen. Daß die Einheit der Gläubigen eine in die Erscheinung getretene Thatsache seyn müsse, sind wir weit entfernt zu bezweifeln. — Joh. 17, 22 f. erklärt Hr. Binder (S. 164 f.): „diese wirkliche Lebensgemeinschaft der Gläubigen unter sich und mit Gott durch den Gottmenschen soll also nicht bloß der Welt eine Bürgschaft und Zeugniß seyn für die Göttlichkeit des letzteren, sondern auch zugleich das einzige Mittel zur Theilnahme der Gläubigen an den durch die Sendung des Gottmenschen dargebotenen geistigen Gütern." Wie das Letztere im Texte oder auch nur im ganzen Zusammenhange desselben liegen soll, möge uns Hr. Binder zeigen. Daß aus der Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und Christo ihre Einheit untereinander, nicht aber, daß aus dieser Einheit jene Gemeinschaft fließe, können wir den Worten Christi entnehmen.

70*

ger einander gegenüber treten. Aber dieß kann unsere Zuversicht nicht erschüttern. Mag auch diejenige Glaubenseinheit, an die wir fest glauben, erst in der Zukunft zur Vollendung kommen, mag von ihr in der Gegenwart nichts vorhanden seyn, als ihre zum Theile noch auseinanderliegenden Keime, die erst im Fortgang ihrer inneren Entfaltung und ihres Ineinanderwebens jene zuversichtlich gehoffte Einheit constituiren werden: so liegt dieß gerade im Protestantismus begründet, ja es ist ein Zeugniß für seine geistige Größe, wenn er erst durch mühsame, langsame Entwickelung hindurch seinen Begriff realisirt a). Keineswegs ist hiermit gesagt, daß er, wie Hr. Binder sich ausdrückt (I, 249.), was er haben wolle, erst suche, daß er keines wirklichen Inhalts sich erfreue, daß er in Wahrheit noch nicht sey. Seyn und Werden, Haben und Suchen sind in ihm so in einander, wie in jedem lebendigen Entwickelungsprocesse, namentlich im Reiche der Endlichkeit: der Wiedergeborene hat die Salbung von dem, der heilig ist, und weiß alle Dinge (1 Joh. 2, 20.), und doch soll er wachsen in der Erkenntniß (2 Petr. 3, 18.), so daß wir nicht begreifen, wie die katholische Kirche, von der jenes Suchen und Werden geleugnet und nur das Haben und Seyn prädicirt wird, „die immer einige und untrügliche Kirche", Hrn. Binder zugleich als „die alle Einzelnen in lebendi-

a) Daß die Einheit des Glaubens als eine werdende zu denken sey, spricht der Apostel Paulus bestimmt aus. Eph. 4, 11 ff. heißt es: καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, εἰς ἔργον διακονίας εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ· μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Offenbar ist hier die Einheit des Glaubens als Ziel der Entwickelung der Gemeinde bezeichnet (μέχρι) und fällt mit der Vollendung derselben zusammen.

gem, stets neuem Processe begreifende" erscheinen könne (I, 259.). Daß sie es zu einer in sich geschlossenen Festigkeit bringen konnte, daß sie „ein wohlbegründeter, wohlgefügter, wundervoll harmonischer Bau" geworden ist, wie sich der Verf. (II, 240.) etwas schwärmerisch ausdrückt, ein Bau von „wohlgefestetem Grunde, imponirender Majestät und symmetrischer Schönheit", dieß nimmt uns nicht im geringsten Wunder; eine Kirche, die sich an der äußeren Einheit der Unterwerfung unter die bischöfliche Auctorität genügen läßt, kann es gar leicht zu einer abgeschlossenen Harmonie bringen, die das äußere Auge (den politischen Weltverstand) befriedigt: ob auch das innere, möchten wir bezweifeln. Der Protestantismus aber, der sich bei keinem äußeren Christenthume zufrieden geben kann, der durchaus freies, inneres Glaubensleben verlangt, das Allerhöchste und Allertiefste des Christenthums zur Verwirklichung bringen will, hat mit sich zu ringen, bis er sich die angestrebte Vollendung erkämpft und sich ausbreitet unter den Menschen; weil er volle Gewissensfreiheit statuiren muß, weil er das innere geistliche Leben viel zu hoch hält, um es durch äußere Mittel erzeugen oder bestimmen zu wollen a), weil er endlich von keiner äußerlichen Abgeschlossenheit etwas wissen will, bevor es zur innern Vollendung gekommen ist, so muß er Verzicht leisten auf eine imponirende, nach außen befestigte und ineinandergreifende Construction, er muß sich es gefallen lassen, Zeiten der Noth und des Kampfes zu haben, Unruhe und Bedrängniß zu erleiden, ja durch scheinbare Zerrissenheit und Zerfahrenheit hindurchzugehen. Daß er in solchen Zeiten ein bequemes Daseyn habe, daß es ihm in ihnen leicht werde, seine Aufgabe zu erfüllen, wollen wir keineswegs gesagt haben; und ein Mißstand, der ihm nicht eben die

---

a) Das Aeußere ist veranlassend, nicht aber bestimmend oder erzeugend fürs Innere. Dieß zur Antwort auf I, 174 ff.

geringste Schwierigkeit bereitet, ist die ihm angewiesene Stellung zum Staate. Daß nämlich die protestantische Geistlichkeit, eben indem sie von der Untergebenheit unter den Papst losgelöst wurde, in ein Abhängigkeitsverhältniß zum Staate gekommen ist, wer könnte dieß in Abrede stellen? Wir wenigstens erheben, was diesen Punkt betrifft, nicht den geringsten Widerspruch gegen Hrn. Binder [a]); auch dagegen nicht, daß die Vertheidigung, die der Staat dem Christenthume gegen zerstörende Tendenzen gewährt, höchst precärer Art ist, daß der Staat möglicherweise die Lehrfreiheit auf eine den Schwachen verderbliche Weise ausdehnen, ja wohl gar feindselige Richtungen begünstigen und an dem Ruine des Christenthums arbeiten könnte [b]); noch mehr: wir machen in diesen Tagen offenkundig die Erfahrung, daß, wo die Leiter des Staats von ganzem Herzen dem Christenthume zugethan sind, wenn sie es versuchen, in ihrem Gebiete den Glauben auch nur zu begünstigen, dieß bei einem großen Theile der Unterthanen nichts Anderes hervorruft, als Oppositon. Aber bei alle dem, selbst wenn es der Staat versuchen wollte, das Christenthum zu unterdrücken, folgern wir nicht mit Hrn. Binder, daß in diesem Falle das protestantische Christenthum unver-

---

a) Vgl. besonders II, 337. 339. Nur hätte er seinen persönlichen Ingrimm gegen ein gewisses, ihm nahe liegendes „Ministerium des Innern und der Polizei" zurückhalten müssen, wo es sich nicht um den würtembergischen Protestantismus, sondern um den Protestantismus überhaupt handelte.

b) Siehe I, 62. und besonders S. 46: „es ist wenigstens denkbar, daß ein protestantischer Fürst oder Minister des Kirchen- und Polizeiwesens straußisch-feuerbachische Ideen adoptirte, seine Stellung zur Kirche darnach einrichtete, ihr somit seine Anerkennung und seinen Schutz versagte. Was müßte in diesem Falle, wenn nämlich die protestantische Kirche in irgend einem Staate ganz sich selbst überlassen wird, die nothwendige Folge seyn? Nichts Anderes als eine vollständige Auflösung derselben, wie wir sie bereits da und dort mit Riesenschritten herankommen sehen."

meidlich sich selbst auflösen würde. Selbst dann nicht, wenn es „in einem solchen Staate sich selbst überlassen würde." Die Schlechten zwar würden in einem solchen Falle ihren Unglauben frech zur Schau tragen, oder ihren Glauben, wenn sie noch welchen hätten, feige verleugnen und sich niederträchtigerweise der Gottlosigkeit accommodiren, aber sicherlich gäbe es auch beherzte Gemüther genug, die, durch den Glaubensdruck zu muthvoller Gegenwehr gereizt, geduldig ausharrten auf einen Tag, wo die Umstände sich änderten, wo ihr Joch von ihnen genommen und ihre Gemeinschaft freudiger wieder aufblühen würde. Dieß also würden die Protestanten thun, wenn sie ganz sich selbst überlassen wären; wahrlich, die Kirchengeschichte liefert Belege genug dazu. Aber sind sie denn sich selbst überlassen? Haben sie nicht ein lebendiges, allgewaltiges Oberhaupt, den Herrn? Vermag Er die Gemeinde Seiner Gläubigen weniger zu schützen, zu bewahren, zu erhalten, zu einigen, als die Gesammtheit der Bischöfe mit ihrem Oberhaupt es vermag? Vermag Er es etwa darum weniger, weil Er unser unsichtbarer König ist? oder fällt sein Daseyn für uns hinweg, weil wir Ihn nicht sehen? Fast möchten wir's glauben; denn also läßt sich Hr. Binder (I, 167.) vernehmen: „der Erlöser lebte für uns nicht bloß vor achtzehnhundert Jahren, so daß er seitdem verschwunden wäre und wir uns seiner nur noch geschichtlich erinnern könnten, vielmehr ist er ewig und lebendig in seiner Kirche." Nur in seiner Kirche? Allerdings, denn S. 176 f. heißt es weiter: „mit demselben Rechte also, wie der Apostel Paulus sagte: ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel — können und müssen auch wir sagen: ist der auf Golgatha gestorbene und nach seiner Auferstehung den Augen der Menschheit entrückte Christus nicht in einer sichtbaren Kirche verewigt, so ist unser Glaube eitel, so hat er keinen Ankergrund gegen die Stürme des Zweifels u. s. f." Also

der unsichtbare, über seiner Gemeinde erhabene Erlöser, der zur Rechten Gottes ewiglich lebt und regiert, ist kein sicherer Ankergrund, er existirt überhaupt für uns gar nicht, wenn nicht in dieser sichtbaren Kirche? Ist also diese Kirche so gar in die Knechtschaft der Sichtbarkeit gerathen, daß sie nicht mehr eines solchen Glaubens lebt, der ein πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων ist? hat sie vergessen, daß Christus selig preist, die nicht sehen und doch glauben? Offenbar ist sie nahe daran, selig zu preisen, die da nicht glauben, sie sehen es denn. Weiß es denn in der That der Verf. noch nicht, so verkündigen wir ihm hiermit ausdrücklich die neue Lehre, daß wir einen Erlöser glauben, der nicht nur vor achtzehn Jahrhunderten lebte, sondern gestern, heute und in Ewigkeit; einen Erlöser, der unseren Augen entrückt, aber unseren Herzen nicht entschwunden, vielmehr „bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende;" einen Erlöser, von dem wir nicht nur geschichtliche Erinnerung, sondern gegenwärtige Erfahrung haben. Er erweitert sein Daseyn, Er erbaut sich einen Leib in seinen Gliedern, aber Er wäre da, auch wenn Er keine Glieder hätte. — Oder meint Hr. Binder, wenn er sagt: „der Erlöser lebte für uns nicht bloß vor achtzehnhundert Jahren" — meint er damit, daß der Herr nur für die römische Kirche ein ewiges Daseyn habe? Ist Jesus allein der Katholiken Herr? ist Er nicht auch der Protestanten Herr? Ja freilich auch der Protestanten Herr (Röm. 3, 29.) — ja sogar, wie wir es oben schon gesagt haben, dürfen wir die Reformation und folglich auch den Protestantismus kühnlich als des Herrn Sache betrachten; es müßte denn nicht sein Anliegen seyn, daß der Glaube von Menschensatzung gereinigt, von seinem Tode erweckt und mit heiligender Lebenskraft erfüllt werde, daß das Werk seines heiligen Geistes unter keinem menschlichen Joche mehr gefangen bleibe. Ja, wenn es uns etwa nicht in sich gewiß wäre, daß die Reformation seine Sache sey,

so hat Er selbst geredet, sich mit neuen Ausgießungen seines Geistes zu der geflüchteten Gemeinde der Seinigen bekannt und seinen Protestanten das Siegel seines Wohlgefallens und seiner Liebe aufgedrückt. Nicht umsonst hatte Luther zu seinem Werke jene Glaubensfreudigkeit, die ihn bei der ihn selbst übermannenden Größe desselben trotz allen Widerspruchs, trotz des Schwankens seines ängstlichen Freundes beständig aufrecht hielt und ihm selbst gegen Gefahren und Anfechtungen ein fröhliches Angesicht gab: der Herr ist zu meiner Rechten, sagte er, darum werde ich wohl bleiben:

Er ist bei uns wohl auf dem Plan
Mit seinem Geist und Gaben.

Darauf gründete sich seine unerschütterliche Zuversicht, die sich in seinem zu Worms gesprochenen Gebete so siegreich ausspricht. Und so hat der Herr fortgefahren, dem Protestantismus Zeugniß zu geben durch seinen heiligen Geist, ein Zeugniß, das bis auf unsere Tage hingeht, ja eben jetzt lauter ertönt, als ehedem. Wie sollten wir nun, von Christo anerkannt und mit göttlicher Gewalt regiert und geschützt, durch seinen Geist auf die innerlichste Weise geeinigt, an unsere Auflösung glauben können? wie sollte der Mißstand, daß wir in äußerer Beziehung vom Staate bevormundet werden, uns an dem Bestehen unserer Gemeinschaft zweifeln lassen? Hat Er uns nicht in der Geschichte dieser drei Jahrhunderte genug thatsächliche Beweise seiner schirmenden Liebe gegeben? Nicht dieß, daß der Protestantismus nun schon dreihundert Jahre besteht, ist uns Bürgschaft für seine fernere Erhaltung, sondern daß er trotz so vieler äußerer und innerer Gefahren bis jetzt festgestanden hat, ja daß wir sogar erleben durften, wie selbst die Mißstände zum Theile dazu dienen mußten, ihn zu einer immer schöneren, seinem Principe gemäßeren Entwickelung zu bringen. Daß er kein selbständiges äußeres Daseyn hat, sondern seine Geistlichkeit in eine gewisse Abhängigkeit

vom Staate getreten ist, war dieß nicht schon vor dreihundert Jahren der Fall? hat sich nicht alsbald nach Aufgebung der kirchlichen Auctorität jene Mannichfaltigkeit der dogmatischen Gestaltung herausgestellt, welche Hr. Binder an dem heutigen Protestantismus aussetzt und als Vorboten seiner baldigen Auflösung betrachtet? Der Rationalismus kam, die größten Geister huldigten ihm, der erste protestantische Staat Deutschlands beschützte ihn öffentlich: der Protestantismus hat ihn überwunden; und als der Rationalismus nochmals in Strauß und der von ihm eingeschlagenen Richtung seine ganze Kraft zusammenraffte, ging auch diese Tendenz an ihren eigenen Extremen (Feuerbach, Bruno Bauer) zu Grunde. Der Rationalismus hatte dazu dienen müssen, die freie Bewegung des Glaubens zu fördern und zu immer tieferer Erforschung seines Inhalts anzuregen; er selbst hat sich überlebt, Theologen und Geistliche wenden sich mit immer freudigerer Entschiedenheit dem Glauben zu, immer mehrere schaaren sich wieder um das Evangelium a), und eben jene symbolischen Bücher, deren Verbindlichkeit einst zum Widerspruche gereizt und den Rationalismus hervorgerufen hat, werden nun (namentlich in Ländern, wo keine Verpflich-

---

a) Hr. Binder scheint lediglich den würtembergischen Protestantismus und zwar wieder nur den einer bestimmten Theologengeneration zu kennen, wenn er (II, 335.) sagt: „wozu eine Kirche, wenn kein Glaube mehr da ist? wenn die Theologen (sic!) selbst sagen, sie brauchen weder ein Christenthum, noch eine christliche Kirche, noch überhaupt etwas Christliches?" und wenn er dann (S. 336 f.) fortfährt: „die Einheit zwischen ihr (der prot. Theologie) und dem Gemeindebewußtseyn ist nur noch ein Schein und die Geistlichkeit großentheils ganz und gar für ihren Beruf verdorben. Wie sollen sie der Gemeinde einen Glauben predigen, den sie selbst nicht haben?" Wir erkennen das Bedauerliche der würtembergischen Zustände, glauben aber, daß sie ihre Zeit haben werden.

tung auf sie stattfindet) aufs neue den Geistlichen lieb und werth, man sucht sie von selbst auf und verbreitet sie eifrigst unter den Laien. Eine Einheit der Lehre bildet sich, obwohl keine starre, aber eine desto innigere, durch wachsende Lebendigkeit des Glaubens und Gründlichkeit der Kritik, Exegese und Dogmatik a): was verschlägt es nun, daß Hr. Binder (II, 282.) uns versichert, das Gebäude, darunter wir bisher gewohnt, drohe Einsturz, „man müsse den Auszug beschleunigen und es auf Abbruch verkaufen", und daß er sich dabei, seltsam genug, auf die Auctorität eines Strauß beruft? Ist es nicht offenbar genug, daß der Arm des Herrn den Protestantismus diese drei Jahrhunderte hindurch wunderbar durch alle Meere der Gefahr gerettet und nur immer höher verklärt hat? Nein, nicht „durch Gegenstützen von außen und eiserne Klammern und Haken von innen" braucht der Protestantismus zusammengehalten zu werden; er bedarf keiner neuen Ver-

---

a) Wie nichtssagend ist die Stelle II, 337: „und wenn sie auch einen (Glauben) haben, wo ist das Einheitsband, das sie verknüpfte? lehrt nicht Neander gar viel anders als Tholuck? Tholuck anders als Hengstenberg? Hengstenberg anders als Krummacher? Krummacher anders als Dräseke? Dräseke anders als Harms? Harms anders als Ullmann? Ullmann anders als Lücke? Lücke anders als Olshausen u. s. f.?" Allerdings, eine kirchlich fixirte, steife Einheit findet zwischen den dogmatischen Ueberzeugungen dieser verehrten Theologen nicht statt. Aber lehren sie nicht alle eine Sünde, deren Frucht der Tod ist, als Krankheit unseres Geschlechts — einen Erlöser, einen göttlich-menschlichen, historischen und ewigen, erniedrigten und erhöhten Christum, der mit seinem Gehorsam bis zum Tode unsere Sünden gesühnt, durch seine Auferstehung den Tod besiegt und durch seine Himmelfahrt ein ewiges Königreich gegründet hat — einen h. Geist, der da lebendig macht, — eine Wiederkunft, ein Gericht, eine Auferstehung zur Herrlichkeit oder zum Gerichte? und sind diese hier nur grob gezeichneten Umrisse ihres Glaubens nicht wichtig genug, um, wo nur einmal sie gegeben sind, Differenzen im Einzelnen leicht übersehen zu können?

pflichtung auf Bekenntnißschriften, keiner Anfertigung von neuen Symbolen, keines allgemeinen Concils aller Protestanten a), keines Gustav-Adolphsvereins b); er hat genug am Herrn, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, der ihm bis hierher geholfen hat mit seinem klaren Worte, mit seiner zusammenfassenden Liebe, mit seinem lebendigmachenden, gemeinschaftbildenden Geiste, mit seiner allmächtigen Kraft; von unserer Seite bedarf's nur Wahrheit, Ernst, Treue: Er, der unsere Sache bisher glorreich geführt hat, wird nicht ablassen von uns, bis diejenige Einigung unseres christlichen Lebens, zu der die Keime und Elemente bereits vorhanden sind, die aber, wie wir oben bekannt haben, zur Zeit noch im Werden begriffen ist, durch seine Regierung zu ihrer inneren Vollendung und sodann auch zu ihrer äußeren Erscheinung gelangen wird. Wir glauben also — und zwar ruht unser Glaube lediglich auf dem Herrn — mit Zuversicht an eine Einheit der Gläubigen, deren Vollendung wir in der Zukunft, deren Anfänge und Vorboten wir schon in der Vergangenheit und Gegenwart sehen; eine Einheit, die wir nicht als Einheit aller Protestanten, sondern als Einheit aller Christen bezeichnen möchten, in die wir uns also gerne auch diejenigen Katholiken mit eingeschlossen denken, welche trotz der Hindernisse, die ihnen ihre Kirche in den Weg legt, durch die Gnade aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen sind. Sollte Jemand diese jetzt noch keimende, dereinst sich vollendende freie Einigung aller lebendig Gläubigen Kirche nennen wollen, so glauben wir in seinem

---

a) S. II, 105.

b) Natürlich tritt Ref. hiermit dem Verdienste dieses von ihm hochgeachteten Vereins nicht zu nahe. Als Unterstützungsverein unterdrückter Gemeinden verdient er alle Anerkennung, nur soll unser Vertrauen auf unsere Einigung nicht auf ihm beruhen.

Sinne an eine zukünftige, wiewohl längst begonnene Kirche, ziehen jedoch den Ausdruck Reich Christi vor, womit eine durchaus nur von Ihm abhängige, durch Ihn geborene, gebildete, geeinigte und erhaltene Gemeinschaft angedeutet wird.

So weit unsere Antwort hinsichtlich der „Selbstauflösung des Protestantismus", welcher Hr. Binder das gute Zeugniß nicht wird versagen können, daß sie sich frei gehalten hat von aller Persönlichkeit. Wäre es uns aber erlaubt, einen psychologischen Nachweis der Entstehung des vorliegenden Irrthums in der Seele eines Protestanten zu geben, so würden wir daran erinnern, daß dem Verf. vor seinem Uebertritte zum Katholicismus die Herrlichkeit des freien (also protestantischen) Christenthums unbekannt war. Das Freie daran mochte er wohl kennen, das Christliche nicht. Die modern-speculative Negation machte ihm das Christenthum unschmackhaft und erfüllte ihn mit Widerwillen gegen den Pietismus und die vom Staate beschützte Orthodoxie. Ein Christenthum, in dem sich die Innigkeit eines lebendigen Glaubens mit der Freiheit und Geistigkeit der Wissenschaft durchdrungen hätte, war ihm, wenigstens aus eigener Erfahrung, nicht bekannt; den köstlichen Kern, welchen der echte Pietismus verbirgt, sah er nicht, weil er, von dessen Schale abgeschreckt, nicht tiefer forschte. So blieb ihm die Gemeinschaft mit dem Erlöser überhaupt fremd und hiermit auch die Gemeinschaft der Erlösten unter einander selbst, die in sich die Gewißheit einer künftig auch nach außen hervortretenden Einheit derselben enthält. Später, da in ihm das Bedürfniß eines Glaubens erwachte, bekannte er sich zu derjenigen Form desselben, die seinem philosophischen Unglauben eben so entgegengesetzt war, als dem Pietismus und der von der Regierung verlangten Orthodoxie; diese drei Richtungen, in die uns sein Vaterland so ziemlich getheilt zu seyn scheint, waren ihm verleidet genug, um anstatt

ihrer den ihm in der Fremde, beim Erwachen tieferer Bedürfnisse, nahe liegenden Katholicismus zu ergreifen. Und da diese Bedürfnisse bei ihm mehr wissenschaftlicher und besonders politischer, als religiöser und sittlicher Natur zu seyn scheinen, so konnte der bereits jetzt schon in Dogma und Verfassung systematisch fertige Katholicismus seinem Verlangen mehr Nahrung bieten als der zur Zeit noch, nach innerer Vollendung ringende Protestantismus, der zu seiner Anerkennung freilich mehr religiösen, als politischen Sinn voraussetzt. Können wir uns demnach wundern, wenn Hr. Binder von der Einheit, deren sich wahrhaft christliche Protestanten bewußt sind, nichts weiß, wenn er dieselbe nur in der katholischen Kirche, bei uns aber nichts als Zerrissenheit und Auflösung sieht? Uns aber kann die Blindheit eines Fremden in dem freudigen Bewußtseyn unserer wachsenden Einigung nimmermehr irre machen.

Wir wenden uns mit Freuden zur Anzeige der zweiten oben genannten Schrift, welche sich als Gegenstück füglich neben die binder'sche stellen läßt.

2. Nicht nur mannichfaltig angeregt, auch vielfältig belehrt und erbaut fühlte sich Ref. bei Durchlesung dieses geistvollen Buches. Mußte ihn die aller christlichen Lebenswärme entbehrende Begeisterung des Hrn. Binder für die Großartigkeit der äußeren Gestaltung der katholischen Kirche abstoßen, so mußte ihm dagegen die innige Frömmigkeit des Verf., die durchaus im Worte Gottes daheim ist und unverkennbar einen apostolischen Charakter an sich trägt, eine Quelle reicher Befriedigung und Erquickung werden. Nachdem der verehrte Verf. den Romanismus oder das Papalsystem bestimmt vom Katholicismus unterschieden hat, greift er zuerst dessen dogmatische Basis — den Pelagianismus und Semipelagianismus — an, sodann die auf dieser Basis erbaute Hierarchie, deren

Unhaltbarkeit selbst bei ihren entschiedensten Vertheidigern er treffend nachweist, und zeigt hierauf, welches die Träger seyen, durch welche dieses schlecht basirte Gebäude aufrecht erhalten werde. Nach Hrn. Sander sind dieß die casuistische Moral, die Verdrehung der Geschichte, Entstellung oder völliges Ignoriren der Bibel und Appellation an gemeine Leidenschaften. Dieser dergestalt gestützten Hierarchie setzt der Verf. die evangelische Kirche als Erneuerung der apostolischen entgegen und schließt mit Vorschlägen zum Frieden. Neben diesem Hauptthema aber läßt er seine Polemik gegen die görres'schen Streitschriften reichlich einfließen, ja diese unterbricht häufig den Gang der Schrift und scheint zum mindesten dem Verf. eben so wichtig gewesen zu seyn als die theoretische Darlegung des Romanismus und seiner Methodik. Görres scheint ihm noch immer nicht seine genügende Widerlegung gefunden zu haben, besonders keine von der Art, daß sich die Evangelischen darin wahrhaft vertreten sehen könnten. Ob nun des Verf. Beurtheilung der kölner Wirren die Sache zum Abschlusse bringt, wollen wir sachkundigen Männern zur Entscheidung überlassen: so viel wir sehen, hat er manches Schlagende darüber gesagt, aber daneben freilich auch dieß und jenes, was einen Gegner nicht vollkommen zum Schweigen bringen würde, namentlich in Betreff der geheimen Convention.

Ueberhaupt, so wohlthuend uns der Eindruck der im ganzen Buche sich aussprechenden Gesinnung gewesen ist, so wird in ihm doch der Kampf auf Voraussetzungen geführt, mit denen wir uns keineswegs einverstanden erklären können. Die Grundthesis, worauf die ganze Polemik beruht, ist der Unterschied zwischen Katholicismus und Romanismus: aber können wir diesen Unterschied vollziehen? Der Katholicismus — darüber wird Niemand streiten — ist die Einigung aller Gläubigen, nicht auf innerlichem Wege, durch freie Genesis, sondern auf

äußerlichem, durch Disciplin; er kann die Zukunft der sich verwirklichenden Einheit der Gläubigen nicht erwarten, er zieht die Einheit anticipando in die Gegenwart herein, er will sie sogleich verkörpert, sichtbar haben und macht sie sichtbar durch den Episkopat; soll aber diese Versichtbarung consequent durchgeführt werden, so treibt sie auf numerische Einheit des Kirchenregenten hin: nur in dem Einen, sichtbaren Oberhaupte der Kirche fällt die Einheit derselben in die Anschauung; das Papstthum ist die einzig denkbare Form des völlig ausgebildeten Katholicismus. Sieht daher der verehrte Verf. im Romanismus die Weltherrschaft der Päpste, wie sie in Gregor VII., Innocenz III. u. a. erscheint, und betrachtet diese dann als nicht zum Katholicismus gehörig, so finden wir dieß wohlbegründet; allein ihre geistliche Obermacht hat sich mit innerer Nothwendigkeit aus dem Katholicismus entwickelt, wie dieselbe denn auch nicht erst von Gregor VII., sondern bereits in vielen Aeußerungen Cyprian's offen ausgesprochen ist. Gegen diesen wesentlichen Charakter des Katholicismus, der in seiner Consequenz ohne Zweifel zum Papstthume führt, sind die Protestationen des Hrn. v. Hontheim, die emser Punctationen u. dgl., auf die sich Hr. Sander öfters beruft, nur Privatmeinungen: der Instinct der katholischen Welt fordert einen obersten Bischof. Hat nun dennoch der westphälische Friede, der wiener Congreß u. A. in Deutschland einen Rechtsstand herbeigeführt, der die päpstlichen Ansprüche zu Gunsten der Protestanten ungültig gemacht hat, so ist dieß kein Beweis, daß der Katholicismus etwas Anderes sey als der Romanismus, sondern ein Beweis, daß er sich unter den gegebenen Verhältnissen nicht in seiner Eigenschaft als Romanismus völlig darstellen könne. Der durch den westphälischen Frieden begründete Status muß dem entschiedenen Katholiken als ein Nothstand seiner Kirche erscheinen, und

protestantische Regierungen, welche ihren katholischen Unterthanen erlauben, ihren Katholicismus frei zu entwickeln, gerathen mit der Kirchenregierung in die allerbedenklichste Collision der Rechte. Gäbe es einen Katholicismus, unabhängig vom Papste, so wäre die geheime Einigung der Bischöfe in Preußen vollkommen gerechtfertigt.

Aber eben weil der Katholicismus wesentlich Papstthum ist, so ist mit dem Gericht über dieses auch ihm das Urtheil gesprochen. Hr. Sander hat, wofür ihm nicht genug gedankt werden kann, unserem so oft katholisirenden Zeitalter die wirkliche Gestalt des Papstthums in dem Spiegel der Geschichte vorgehalten und die Versündigungen desselben aus der Vergessenheit wieder herauf ans Licht beschworen; er hat uns das Gericht der Geschichte an denjenigen Nationen gezeigt, welche die Reformation in sich mit Gewalt unterdrückten und dadurch die Revolution in ihrem Schooße ausgebaren; kann nun der Herr seine Gerichte, wie Hr. Sander folgert, auch nicht auf die Länge vom römischen Stuhle zurückhalten, so wird mit dem päpstlichen Stuhle auch der Katholicismus selbst sein Ende sehen. Ist's doch, als hätte er sich eben darum bestimmt als Papismus gestaltet, um als solcher seinem Falle zuzueilen; nur in dieser extremen, ausgebildeten Form bereitet er sich selbst auf geschichtlichem Wege seinen Untergang.

Ist diese Aussicht auf den Untergang alles dessen, was das Reich Christi hemmt, eine gewisse, so können wir eben darum in unserer Polemik gegen den Romanismus mäßig seyn; die einfache Darstellung der Wahrheit genügt, Uebertreibungen scheinen ihr eher den Sieg zu erschweren. In diesem Stücke hätten wir gewünscht, daß der verehrte Verf. sorgfältiger gewesen wäre; nicht immer scheint uns in der Anklage der Gegner, in der Rechtfertigung oder dem Lobe der Evangelischen, in den

hin und wieder ausgesprochenen Hoffnungen das rechte Maß eingehalten worden zu seyn, wiewohl wir die Geringfügigkeit dieses hie und da vorkommenden Fehlers, gegen die großen Vorzüge des Buches gehalten, bereitwillig anerkennen und dem Verfasser für den uns durch dasselbe bereiteten Genuß von ganzem Herzen unseren Dank sagen.

D. Friedr. Kayser.

Anzeige-Blatt.

Kirchliche Statistik oder Darstellung der gesammten christlichen Kirche nach ihrem gegenwärtigen äußern und innern Zustande. Von D. Julius Wiggers, der Theol. Lic. u. außerordentl. Professor auf der Universität zu Rostock. Zweiter Band. Hamburg und Gotha, Verlag von Friedr. u. Andr. Perthes, 1843. gr. 8.

Vor ungefähr einem Jahre hat Referent den ersten Band dieses höchst schätzbaren und einem Zeitbedürfnisse abhelfenden Werkes in diesem Blatte angezeigt, nicht um Theologen, sondern um Nichttheologen darauf aufmerksam zu machen. Jeder Gebildete, wenn er auch nicht ex professo die Staatswissenschaften studirt hat, sucht sich ein Urtheil über die staatlichen Zustände zu bilden. Er kann zu einem richtigen nicht gelangen, wenn er dabei mit den kirchlichen unbekannt bleibt, die bald mehr, bald weniger in jene sich hineinflechten, nie ohne allen Einfluß auf sie sind. Und sollte auch die Kirche an sich nicht mindestens denselben Anspruch zu machen haben, welchen der Staat? Darum wurde und wird hiemit weiter auch den sogenannten Laien dieses Werk hier empfohlen in der Kürze, welche der Zweck dieses Blattes nöthig macht.

Der erste Band begriff nach der Einleitung als ersten Theil die allgemeine kirchliche Statistik, und vom zweiten Theile, der speciellen kirchlichen Statistik, die Kirche des Morgenlandes. Der zweite, jetzt erschienene Band, viel bogenreicher als der erste, enthält, das Werk beendigend, die Kirche des Abendlandes, welche uns näher liegt und daher die Theilnahme noch mehr erregt. Er begreift nach einem §., welcher die nachfolgende Eintheilung begründet: A. Das Reich der römisch-katholischen Kirche in Südeuropa: 1) Italien mit seinen einzelnen Staaten *) in besondern §§. (bei Sardinien die

*) In Sicilien gibt es eine Kirche der heiligen Venus, und es ist nichts Seltenes, die Führer von einem San Mercurio und einer Santa Diana reden zu hören. Ein deutscher Maler hat einmal zum Besten sicilischer Bauern die Zahl der Heiligen durch einen neuen vergrößert, den heiligen Caspar Larifari.

Waldensergemeinde in Piemont), 2) Spanien, 3) Portugal, 4) Frankreich, 5) Belgien. Als Anhang schließt sich an: die römisch-katholische Kirche, und zwar a) die römisch-katholische Kirche im südöstlichen Europa und einigen benachbarten Ländern, b) die römisch-katholische Kirche in Rußland und dem Freistaate Krakau. Wie viel Interessantes ließe sich, wenn der Raum es erlaubte, aus diesem Theile der Darstellung schon hervorheben! Man denke z. B. an die oft so seltsamen Erscheinungen auf dem kirchlichen Gebiete in Frankreich, an die Revolution, welche das Königreich Belgien ins Leben rief, an den noch obschwebenden Streit des päpstlichen Stuhls mit dem russischen Hofe wegen der katholischen Kirche im russischen Reiche. Es folgt hierauf: B. Das kirchliche Doppelreich in Mitteleuropa. Drei §§.: Allgemeine Uebersicht, Leben und Sitte, Wissenschaft, bahnen den Weg zur Betrachtung der einzelnen Länder und Staaten. Aus der allgemeinen Uebersicht theilt Referent folgende Stelle (S. 96 u. 97.) mit: „Das nothwendige Ergebniß der vielverschlungenen Verhältnisse und Mischungen der beiden abendländischen Hauptkirchengemeinschaften, der römisch-katholischen und der evangelischen, ist ein reger Verkehr, welcher nicht ohne belebenden, bildenden und läuternden Einfluß auf das kirchliche Leben seyn konnte, indem er zu schärferer Ausprägung des eigenthümlichen Wesens, zu festerem, bewußterem, innigerem Anschluß an die eigene Gemeinschaft, zur Anerkennung des Gemeinsamen, zur richtigen Würdigung des Besonderen und Trennenden, zu fortwährender praktischer und wissenschaftlicher Vermittelung und Ausgleichung der Gegensätze veranlaßt und nöthigt. Für die Regierung ist daraus die Pflicht und Tugend hervorgegangen, die verschiedenen Confessionen mit gerechter Liebe und Ehre zu pflegen und jeder in ihrem Gebiete ein treuer Schutz und Hort auf der Bahn der Entwickelung zu höherer Vollkommenheit zur Seite zu gehen. Diese Aufgabe der Staatsgewalt ist da der vollkommensten Lösung fähig, wo dieselbe von dem Geiste der evangelischen Kirche wesentlich regiert wird, während denjenigen Regierungen, welche in der beschränkteren Form der römisch-katholischen Kirche wesentlich befangen sind, es auch bei gutem und ernstem Willen nicht gelingen kann, dem evangelischen Theile der ihrer Sorge Befohlenen die volle Gerechtigkeit angedeihen zu lassen in der vollen Liebe, welche die Furcht austreibt. Darum findet die vollständige Ausführung des 16. Artikels der Bundesacte, welcher bestimmt, daß die Verschiedenheit der (drei) christlichen Religionsparteien in den Landen und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen könne, in den wesentlich katholischen Staaten Deutschlands noch manches Hinderniß. Eben so zeigt sich in der deutschen katholischen Kirche eine geringere Fähigkeit und Neigung, dem Staate sich mit völligem Vertrauen anzuschließen und die evangelische Kirche wegen des gemeinsamen Grundes brüderlich zu lieben, als dieß umgekehrt, gemäß dem vollkommeneren Wesen der evangelischen Kirche, der Fall ist, und die neueste Kirchengeschichte Deutschlands hat manche Irrungen und Trübungen aufzuweisen, welche eine Frucht der Ausbildung der dunkeln, dem Evangelium abgewandten Seite des Katholicismus sind. Im Ganzen betrachtet aber ruht aller Haß und Zwiespalt der Confessionen in Deutschland, so blutig und verheerend auch seine Gestalt schon aufgetaucht ist, auf dem Grunde einer tiefen innerlichen Liebe der veruneinigten Brüder

zu einander, welche die Trennung nicht ertragen kann und die Wiedervereinigung fortwährend sucht, und wenn irgend ein Theil der römisch-katholischen Kirche Hoffnung gibt, daß er sich der römischen Verlarvung Christi entwinden und zu reinerer Wahrheit aufschwingen werde, so sind es die in dem Schooße dieser Kirche zurückgebliebenen und zum Theile von ihren Vätern gewaltsam daselbst zurückgehaltenen oder in jene Kirche zurückgeführten deutschen Brüder. Durch die Schatten zeitlicher und örtlicher Störungen bricht der heilige Strahl ewiger Liebe und Treue hervor, und es ringt deren unvollkommene Gestalt fortwährend sehnsuchtsvoll nach höherer Verklärung. Die mannichfaltigen Berührungen und Verbindungen, in welche die verschiedenen Confessionen auf dem Boden des alten heiligen deutschen Vater- und Mutterlandes treten, haben daher ihre tiefste Bedeutung darin, daß sie den brüderlichen Sinn wecken, schärfen und stärken, in der Mannichfaltigkeit und stufenmäßigen Entwickelung des kirchlichen Geistes die zum Grunde liegende christlich-nationale Einheit zum Bewußtseyn bringen und uns zwingen, auch bei denjenigen, welchen es noch nicht beschieden ist, den Herrn in seiner vollen Herrlichkeit zu empfangen und zu preisen, die ehrenfeste und unwandelbare deutsche und christliche Treue, das alte Erbtheil unserer gottgesegneten Nation, die auch dem umhüllten Bilde des Erlösers ihre Eide hält, mit herzlichem und freudigem Danke anzuerkennen, zu ehren und zu lieben." — — Die Reihe unter B. eröffnet in verschiedenen §§. 1) Oesterreich mit seinen deutschen, slavischen und romanischen Ländern. Es folgt 2) die Schweiz, 3) Deutschland, und zwar nach einer allgemeinen Einleitung a) Preußen mit einem besonders einleitenden §., der bei den größeren Staaten Deutschlands wiederkehrt, b) Bayern (in Preußen steht die evangelische, in Bayern die römisch-katholische Kirche voran), c) Sachsen u. s. w., bis zu den kleinern Staaten herab. B. schließt mit zwei Anhängen, wovon der eine die Brüderunität behandelt, deren schönster Schmuck die 1732 begonnene Missionsthätigkeit ist. (Die Zahl der von ihr ausgesandten Missionäre beiderlei Geschlechts betrug 1836 218 auf 46 Stationen mit 51,000 bekehrten Heiden.) Der andere bespricht die deutsche und polnische evangelische Kirche im russischen Reiche. Unter C. wird das Reich der evangelischen Kirche in West- und Nordeuropa dargestellt, und zwar nach einer Einleitung 1) in Westeuropa a) die Niederlande, wo nach der römisch-katholischen Kirche die Kirche von Utrecht — eine bemerkenswerthe Singularität — in einem eignen §. besprochen wird, b) Großbritannien und Irland, England mit seinem merkwürdigen Staatskirchenthum und seinen nicht minder merkwürdigen Dissenters besonders, und Schottland auch besonders, wo der Patronatsstreit, der jetzt die Nationalkirche so sehr erschüttert, und über den oft in den Zeitungen gesprochen wird, einen eignen §. einnimmt. Irland, welches 6½ Millionen Katholiken und nur 1½ Millionen der evangelischen Kirche Angehörende hat, unter welchen sich wieder nur 852,000 Mitglieder der herrschenden bischöflichen Kirche befinden, die dessenungeachtet 4 Erzbisthümer und 18 Bisthümer hatten bis 1833, wo bestimmt wurde, daß nach dem Tode ihrer Inhaber 10 derselben mit andern Diöcesen verschmolzen werden sollten, konnte nur in einem Anhange seinen Platz finden, dessen erster einleitender §. die geschichtliche Entstehung der weltbekannten traurigen Zustände, welche dort statthaben, nach-

weiset. Von 2) Nordeuropa wird a) Dänemark, b) Schweden, dieses durch kirchliche Verfassung und Sitte hervorstechend, Norwegen und in einem Anhange Lappland *) und Finnland beschrieben, weil jenes theils zu Schweden und Norwegen, theils zu Rußland gehört, dieses, früher zu Schweden gehörig und fast ganz nach dem Vorbilde der schwedischen Kirche gebildet, jetzt dem russischen Scepter unterworfen ist. — Die abendländische Kirche außerhalb Europa konnte sich dem entworfenen Plane nicht einfügen, welches auch gewiß nach keinem andern hätte geschehen können, sondern nur in zwei Anhängen anfügen. Der erste Anhang stellt nach einer Einleitung in der ersten Abtheilung Süd- und Mittel-Amerika nebst Mexiko dar, nämlich Brasilien, Guiana und die ehemals spanischen Staaten von a. bis h. Die kirchlichen Zustände in diesen weiten Länderstrecken, über welche hier, freilich nicht tröstliche **), Nachrichten gegeben werden, mögen wohl Manchem so unbekannt seyn, als sie dem Referenten bisher waren, zumal, da man seit der Losreißung vom Mutterlande und nach so manchen Umwälzungen nicht mehr mit Sicherheit von jenem auf die ehemaligen Colonien schließen kann. Die zweite Abtheilung begreift Westindien, wo die Methodisten 24,000, die Brüdergemeinde 30,000 bekehrte Neger unter ihrer Obhut haben; die dritte Nordamerika, nämlich die Vereinigten Staaten, das britische Nordamerika und Grönland. Bekanntlich sind die

*) Die Lappen waren bis zum Jahre 1720 kaum mehr als dem Namen nach Christen, und noch jetzt, nachdem mehr durch die dänische Regierung zu ihrer christlichen Bildung geschehen ist, findet sich ihr Christenthum mit manchen abergläubischen Ansichten und Gewohnheiten vermischt.

**) Einiges, den Cultus und die Sitten betreffend, zur Probe. „In Brasilien (S. 428.) betrachten die niedern Geistlichen ihren Stand als ein Gewerbe und verbinden mit demselben einträgliche Nebenbeschäftigungen, wohin das Halten von Wirthshäusern und die Theilnahme am Sclavenhandel gehören. Der Cölibat, auf dessen Abschaffung bei den letzten Unruhen in der brasilianischen Kirche förmlich angetragen wurde, wird wenig beobachtet, und es ist sehr gewöhnlich, daß die Kinder der Geistlichen, heilige Kinder genannt, in den von ihren Vätern gehaltenen Schenkstuben als Diener fungiren. Auch die Demoralisation des Volkes in allen Ständen soll jede Vorstellung übersteigen, und die Kirche scheint fast nur vorhanden zu seyn, um der weltlichen Lustbarkeit Stoff zu geben. Der dritte Theil des Jahres wird mit Kirchenfesten hingebracht, welche alle nach Sonnenuntergang ihren Anfang nehmen. Die Kirchen suchen einander durch Entfaltung von Glanz zu überbieten und veranstalten vor ihren Thüren Feuerwerke und Pechflammen. Das größte Fest ist das des Herzens Jesu, an welchem der Kaiser selbst einer der Träger des Baldachins über dem Hochwürdigsten ist, und die Kinder der Vornehmsten dasselbe in der Verkleidung von Engeln umgeben, aber in Reifröcken, mit gepudertem Haare und geschminktem Gesichte. Am Ostertage werden mit Darstellungen aus der heiligen Geschichte verbundene Processionen angestellt. Große Figuren, Judas und den Satan vorstellend, werden bei dieser Gelegenheit auf öffentlichen Plätzen und vor Privathäusern durch an ihnen befestigte Raketen, alle zu gleicher Zeit auf ein gegebenes Zeichen, unter großem Lärm und Geprassel in Stücke zerrissen, welche dann von den Negern aufgesammelt und mit wildem Geschrei durch die Straßen geschleppt werden." — In Paraguay, früher durch das Treiben der Jesuiten, in letzter Zeit durch das des Doctors Francia bekannt, figuriren in der Procession am Frohnleichnamstage auch gefesselte Löwen und Tiger. Auch in Mexico herrscht die Sitte, am Osterfeste mit Raketen ausgefütterte Judaspuppen in die Luft zu sprengen, und in der Hauptstadt wird an etwa 10,000 solcher Exemplare gleichzeitig unter rasendem Getöse und Lärm diese Execution vollzogen. Die Nonnen in Quito, einem Bischofssitze der Republik Ecuador, genießen des Ruhmes, sehr geschickte Zuckerbäckerinnen zu seyn.

erstgenannten die Heimath der verschiedenartigsten Kirchenparteien und seltsamsten *) Secten, welche sich in der evangelischen Kirche und aus ihr hinaus gebildet haben; weniger bekannt dürfte seyn, daß auch die römisch-katholische Kirche, deren Geistlichkeit hier auf einer hohen Stufe sittlicher Tüchtigkeit steht, sich im raschesten Fortschritte verbreitet hat und fortwährend verbreitet. Der zweite Anhang schildert die abendländische Kirche in I. Süd- und Mittelasien (Ostindien, die Inseln des indischen Oceans, das chinesische Reich), II. Afrika (die römisch-katholische Kirche, die evangelische Kirche), III. Australien (die evangelische Kirche, die römisch-katholische Kirche). Vornehmlich ziehen hier Ostindien und China die Blicke auf sich, so wie die ausgezeichneten Erfolge der evangelischen Missionäre auf den Gesellschafts- und Sandwichinseln. —

Diese Inhaltsanzeige, welche aber, welches wohl zu merken, nur ein dürftiger Auszug aus der dem Buche selbst vorgedruckten ist, hat versucht, im groben Umrisse nachzuzeichnen die Anordnung des reichen Materials, welche die beste Uebersicht gewährt und das Zusammengehörige gruppirt, während die Scheidung dessen, was zusammen zu betrachten ist — die gegenseitige Einwirkung der verschiedenen Confessionen desselben Volkes auf einander u. A. — unvermeidlich war, wenn statt des kirchlich-politischen Princips ein kirchliches allein wäre zum Grunde gelegt worden. Wer zur Lesung des Buches schon die Kenntniß der Zustände in diesem oder jenem Theile der Kirche mitbringt, freut sich, seine Bruchstücke zum Ganzen zusammengefügt, durch Verbindung mit dem bisher ihm Fehlenden ergänzt und in dieser Verbindung ins volle Licht gestellt zu sehen. Ref. hat, um das dürre Skelett der Inhaltsanzeige wenigstens etwas zu bekleiden, ohne Plan, welchen die nothwendige Kürze nicht zuließ, wie es ihm eben beifiel, von dem Inhalte selbst dieß und jenes angemerkt. Er hat also keineswegs immer das Wichtigere hervorgehoben, sondern, was sich mit wenigen Worten abthun ließ, zum Theil curiosa mitgetheilt, die aber weitere Blicke in Sitte und Leben thun lassen. Möchten dadurch unter denen, welche keine theologische Zeitschriften lesen, in welchen das Werk eine vollkommenere Würdigung finden wird, Viele gereizt werden, sich selbst mit dem ganzen reichen Inhalte recht bekannt zu machen. Es begreift sich leicht, daß, wie zur Verarbeitung und Anwendung der Materialien die Kunst des Baumeisters, so zur Sammlung derselben der angestrengteste Fleiß nöthig war, und das zeigen auch die den Paragraphen vorgesetzten zahlreichen Titel der Schriften, welche vom Hrn. Verf. benutzt worden sind. Gewiß wäre es ihm leicht geworden, seinem Werke ein viel größeres Volumen zu geben. Dann aber wäre dasselbe, von Laien zu schweigen, auch von den meisten Theologen nicht gelesen worden, nur von denen, welche specielle innere Neigung oder äußerer Beruf gerade zu diesem Zweige der theologischen Wissenschaft hingetrieben hätte. Es hätte keinen bildenden Einfluß gehabt auf die Vielen, welche in den kirchlichen Angelegenheiten sich doch keineswegs ihres Urtheils begeben wollen, auch wohl auf die-

*) Unter ihnen zeichnen sich die Shakers aus, welche in Verbindung mit Gütergemeinschaft ein eheloses Leben führen und ihren Gottesdienst vorzugsweise durch Tanzen und Springen begehen, begleitet von brummenden Nasentönen, welche im weitern Verlaufe immer stärker werden.

selben handelnd einwirken, sei es nun zum Heile oder zum Schaden. Die Vergleichung aber der verschiedenen Zustände der Kirche, des Verhältnisses von Kirche und Staat, von Kirche und Schule zu einander, des Cultus, der kirchlichen Sitten, der ganzen religiösen Cultur in verschiedenen Gegenden und Ländern, die Erforschung der Factoren, welche dieses Product herbeiführten, übt gewiß nicht wenig das Urtheil in Angelegenheiten der eignen Kirche, indem sie von einem höhern Standpunkte aus, als der nächste engere Kreis darbietet, das Ganze überschauen läßt. Die Vorzüge anderer Kirchen reizen in der eignen zur Nacheiferung; ihre Mängel erinnern, daß wir noch in der streitenden Kirche sind, und lehren Geduld in Ertragung dessen, was zu Hause besser seyn sollte, aber einstweilen nicht zu ändern ist. Man vermißt in diesem Werke nichts, was beiträgt, sich ein anschauliches Bild von den verschiedenen christlichen Völkern und Völkerstämmen zu machen. Die Zahl der Bekenner der verschiedenen Confessionen, ihr Verhältniß zum Staate, die Organisation der kirchlichen Behörden, die Eintheilung in Diöcesen, die Bildungsanstalten der Geistlichen, die Kirchenordnungen, die Bekenntnißschriften, die Hülfe oder Nichthülfe, welche die Kirche von der Schule empfängt, und was sonst hierher gehört, wird angegeben. Licht und Schatten ist im rechten Maße vertheilt. Ein gefälliger Styl trägt den Leser auf seiner Beobachtungsreise durch die christliche Welt fort, ohne daß er das Bedürfniß des Ausruhens auch nach zurückgelegten längeren Stadien fühlt, vielmehr äußerliche Unterbrechungen ungern erleidet. Und wer nun seine Kenntnisse noch besonders nach dieser oder jener Seite hin erweitern will, der hat in dem hier Gegebenen Grundlage und Anknüpfungspunkt; er verliert über dem Einzelnen nicht das Ganze aus dem Auge, sondern kann es leicht in dasselbe einreihen. Auch werden ihm in der beigegebenen Literatur die Wege gezeigt, auf denen er sein Ziel erreichen kann. Darum dankt Referent dem verehrten Herrn Verfasser, daß er ein solches Maß gehalten und es nicht darauf angelegt hat, das Werk voluminöser zu machen. Wenn endlich, wie das in jetziger Zeit von vorne herein nicht anders erwartet werden kann, zumal da, wo so mancherlei besprochen wird, alle Leser nicht allen Urtheilen des Verfassers, z. B. dem über die neue Erscheinung des Puseyismus in England (S. 314.), sollten vollkommen beistimmen können, so würde doch dieß den Dank für so vielfache Belehrung nicht mindern können, sondern dazu dienen, die eignen Urtheile einer nochmaligen Revision zu unterwerfen, um darnach sie entweder zu bestätigen oder als Vorurtheile zu erkennen.

(Schweriner Abendblatt.)

Beide Bände kosten 3 Thlr. 5 Sgr.

Matthias Claudius Werke.

Asmus omnia sua secum portans,

oder:

Sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten.

Original-Ausgabe.

Siebente wohlfeile Auflage

mit vielen Holzschnitten und Kupferstichen nach H. Chodowiecki.

Hamburg und Gotha, 1844.

Bei Friedrich und Andreas Perthes.

Schon lange war es Absicht der Erben von M. Claudius, als rechtmäßiger Besitzer seiner nachgelassenen Werke, eine zeitgemäße wohlfeile Ausgabe derselben zu veranstalten; die letzte dringliche Veranlassung dazu gab ein in Oesterreich erscheinender Nachdruck, den ein dortiger Antiquar zu unternehmen sich erlaubt hat.

Die Nachkommen und Erben des alten, noch in ganz Deutschland und weit über dessen Grenzen hinaus geachteten und geliebten Wandsbecker Boten beseelte der Wunsch, den zahlreichen Freunden desselben eine vollständige, correcte, der ersten (von Claudius selbst besorgten) ganz getreue Ausgabe zu übergeben, was von dem erwähnten wiener Nachdrucke nicht zu erwarten ist.

Das erste soeben erschienene Bändchen der Originalausgabe gibt Zeugniß, mit wie großer Sorgfalt man bei der Correctur zu Werke gegangen ist.

Die feinen Kupfer nach Chodowiecki, Holzschnitte, Lithographien rc. sind auch alle der früheren Ausgabe getreu.

Das Ganze wird in 7 Bänden à 10 sgr. erscheinen, — sonach $2\frac{1}{3}$ Thlr. kosten.

Gotha, Juli 1844.

Die Verlagshandlung

Friedrich und Andreas Perthes.

Bildnisse

der

deutschen Könige und Kaiser

von Karl dem Großen bis Franz II.,

nach Siegeln an Urkunden, nach Münzen, Grabmälern, Denkmälern und Original-Bildnissen gezeichnet von

Heinrich Schneider,

in Holz geschnitten in der xylograph. Anstalt in München; nebst charakteristischen Lebensbeschreibungen von

Friedrich Kohlrausch.

Erste Abtheilung in 8 Heften

von Karl dem Großen bis Maximilian I.

Hamburg und Gotha, 1844.

Friedrich und Andreas Perthes.

Das erste und zweite Heft dieses deutschen Nationalwerkes, die dem Publicum zur Prüfung vorliegen, beweisen hinlänglich, mit welcher großen Sorgfalt bei Benutzung der nur schwer aufzufindenden Quellen zur Erlangung von getreuen Originalbildnissen zu Werke gegangen ist. Sowohl über den historischen und künstlerischen Werth der Bilder des Herrn Professor Schneider und die vorzügliche Ausführung in Holzschnitt der Herren Braun und Schneider, als über die anziehende und belehrende Behandlung des Textes des Herrn Oberschulrath Kohlrausch haben sich unsere ersten literarischen Organe mit größter Anerkennung ausgesprochen; wir nennen von diesen die literarische Zeitung in Berlin Nr. 18., die Göttinger gelehrten Anzeigen Nr. 65., Bülau's Jahrbücher Mai-Heft, Jenaer allgemeine Literaturzeitung Nr. 124., Schmidt's Zeitschrift für Geschichtswissenschaft April-Heft, Allgemeiner Anzeiger der Deutschen Nr. 88., Deutsche allgemeine Zeitung Nr. 69.

Auch die zahlreich eingegangenen Bestellungen beweisen das große Interesse, das vom Publicum diesem vaterländischen Werke gezollt wird; zu einer noch weiteren Verbreitung wünscht die Verlagshandlung durch diese Zeilen aufzufordern, und glaubt dem echten vaterländischen Sinne der heranwachsenden Jugend dadurch zu nützen.

Den Preis des Heftes auf ½ Thlr. zu setzen, war nur durch die starke Auflage von 5000 Exemplaren möglich.

Gotha, Juli 1844.

Friedrich und Andreas Perthes.

Gründer, Joh. Christ., erster Mädchenlehrer in Wurzen, Vorlegeblätter beim orthographischen Unterrichte, wodurch der Schüler schon bei dem Lese- und Schreibunterrichte die Regeln der Rechtschreibung und Sprachlehre üben lernt, ohne an Falschgeschriebenes gewöhnt zu werden. Mit Lehrstoff und Beispielen versehen. quer 8. (12½ B.) Schreibp. 1843. 14 Sgr. = 17½ Ngr.
Sehr empfehlungswerth.

Neuerer philologischer Verlag.

Bothe, F. H., die griechischen Komiker. Eine Beurtheilung der neuesten Ausgabe ihrer Fragmente. gr. 8. 1844. geh. 16 gr.

Fiedler, k. preuß. Prof. Dr. Fz., **Geographie u. Geschichte von Altgriechenland** und seinen Kolonien. gr. 8. (40½ B.) 1843. 2 Thlr.

— —, **Geschichte des römischen Staates und Volkes.** Dritte bericht. u. verm. Aufl. gr. 8. (34 B.) 1⅔ Thlr.

Forbiger, Conrect. Dr. A., **Aufgaben zur Bildung des latein. Stils** für die mittleren u. oberen Classen in Gymnasien, aus den besten neueren Latinisten entlehnt, mit Anm. Vierte verm. Aufl. gr. 8. (16 B.) 1844. ⅔ Thlr.

Hoffmann, Dr. K. J., **method. Anleitung zum Lateinisch Uebersetzen,** von Erlernung der ersten Sprachelemente an, mit Berücksichtigung der Grammatiken von Schulz, Zumpt, Ramshorn, Krebs nebst Wörterbuch. Zweite verm. Ausg. gr. 8. (19½ B.) 1843. ⅔ Thlr.

Jacobitz, Karl, und E. E. Seiler, **Handwörterbuch der griechischen Sprache.** 2ten Bds. 1ste Abth. 1843. *Α—Ο.* Lex. 8. (32¼ B.) 1⅓ Thlr.
(I. Bd. 1. 2. kosten 4 Thlr. II. 2. ist unter der Presse.)

Plauti, M. A., Comoediae III, Captivi, Miles gloriosus, Trinummus. In tiron. gratiam et usum schol. ed. Frid. Lindemann. Access. de Prosodia Plauti Libellus et Indices. Ed. 2da. 8mai. 1844. 1 Thlr.

— —, Pseudolus, Rudens, Truculentus. Academiarum et Schol. in usum denuo recens. et explicav. Fr. Henr. Bothe. 8mai. (11¼ B.) 1840. 14 gr.

Polybiana. Scripsit F. H. Bothe. 8mai. geh. 1844. 10 gr.

Xenophon's Feldzug des Kyros nach Oberasien, aufs neue verb. u. mit Inhaltsanzeigen, Registern u. einem krit. Anhange versehen, von Dr. Fr. H. Bothe. 5te Aufl. gr. 8. (16 B.) 1844. 21 gr.

— — **Kyropaedie.** Mit erklär. Anmerkungen und Wortregister herausg. von Dr. K. Jacobitz. 8. (31¼ B.) 1843. 1¼ Thlr.

Literarische Anzeige.

Bei uns ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Beiträge

zur bessern Würdigung des Wesens und der Bedeutung

des

Puseyismus.

Durch Uebertragung einiger der wichtigsten betreffenden englischen Schriften,

nebst einer Einleitung

von

M. Petri.

gr. 8. 1s Heft 1843. 18 ggr.
2s Heft 1844. 16 ggr.

Nicht leicht hat es innerhalb der protestantischen Kirche eine so merkwürdige und bedeutende Bewegung gegeben, als die des Puseyismus. Während die Urheber, die zahlreichen Förderer, und die noch zahlreicheren Anhänger (von 11,000 Geistlichen der Anglikanischen Kirche sollen 9,000 Puseyiten sein) als auf gradem Wege zum römischen Katholicismus häufig bezeichnet werden, protestiren diese feierlichst dagegen, indem sie die englische Kirche, als deren Glieder sie sich freudigst bekennen, höchst erheben.

So sind denn seit mehreren Jahren die Augen der katholischen und protestantischen Welt unter gegenseitiger Furcht und Hoffnung um so aufmerksamer dorthin gerichtet, als die Haupturheber, namentlich Dr. Pusey und Dr. Newmann als die gelehrtesten, denkendsten, frommsten und zugleich bescheidensten Männer allenthalben auch von den Gegnern verehrt werden.

Wie wenig aber die verschiedenen Artikel in den deutschen theologischen Journalen, auch wenn sie sich auf excerpirte Sätze

stützen, im Stande gewesen, eine richtige Idee vom Puseyismus zu geben, wird Jeder gewahr werden, welcher die hier in deutscher Sprache gebotenen Originalschriften selber liest.

Enthält das erste Heft gewissermaßen den Schlüssel zum Verständniß der ganzen Bewegung, so bringt das zweite die Hauptmaterialien, so daß beide Hefte eng zusammenhören und sich gegenseitig bedingen. Wir empfehlen sie vertrauensvoll so Katholiken wie Protestanten, Laien und Geistlichen.

Göttingen, Juni 1844.

Vandenhoeck & Ruprecht.

Im Laufe des Jahres 1843 erschien in unserm Verlage:

Dunker, C., Des heil. Irenäus Christologie im Zusammenhange mit dessen theolog. und anthropolog. Grundlehren dargestellt. gr. 8. . . . . 1 rthl.

Ebell, G. D. E., Predigten und geistl. Amtsreden. Nach seinem Tode herausg. v. F. G. F. Schläger. gr. 8. 20 ggr.

Lücke, G. C. F., De invocatione Jesu Christi in precibus Christianorum accuratius definienda. 2 Partes. 4 maj. 8 ggr.

Meyer, H. A. W., Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 8e Abtheil. gr. 8. . 22 ggr.
(Der Preis für die 2—7. Abtheilung dieses Werks ist 7 rthl. 10 ggr. von der ersten Abtheilung ist die neue gänzlich umgearbeitete Ausgabe jetzt im Druck).

Reinhardt, G. H., Zwölf Predigten und eine Confirmationsrede. Zum Besten der Hamb. Abgebrannten. gr. 8. 12 ggr.

Rettig, F. G., Grundriss zu akademischen Vorlesungen über religiöse Katechetik. gr. 8. . . . . . . 2 ggr.



